

د. حسن حنفي

من النقل إلى الإبداع

المجلد الثاني

التحول

الجزئي والكل
النسقي
الأدبي

١

العرض



من النقل إلى الإبداع

(المجلد الثاني) العرض

(١) العرض (الجزئي والكلي - النسبي - الأدبي)

من النقل إلى الإبداع

المجلد الثانى

(١) العرض

- العرض الجزئى والعرض الكلى
- العرض النسقى
- العرض الأدبى

دكتور. حسن حنفى

مكتبة

الناشر

دار أبناء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبد الله محمد

الكتاب : من النقل إلى الابداع
(المجلد الثاني) التحول

(١) العرض

- العرض الكلى والجزئى.
- العرض النمقى.
- العرض الألبى.

المؤلف : د.حسن حنفى

رقم الإيداع : ٩٩ / ٧٢٨٤

I S B N : الترقيم الدولى

977-303-169-1

تاريخ النشر : ٢٠٠١ م

حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

المطابع : دار لىاء للطباعة والنشر والتوزيع (معه غريب)

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ ش الحجاز ٣ صارة برج آمون - الدور الأول - شقة ٦

٦٣٧٤٠٣٨ / فاكس / ٦٣٦٢٥٦٢

التوزيع : ١٠ شارع كامل صدقى القجالة (القاهرة)

٥٩١٧٥٣٢ / ١٢٢ : (القجالة)

المطابع : مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

١٥/٣٦٢٧٧٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

✽ إلى حكماء الأمة من جيلنا
✽ قضاء على التغريب في عصر

حسن حنفى

الباب الأول

العرض

الفصل الأول

العرض الجزئى والعرض الكلى

أولاً: العرض الجزئى.

يعنى العرض الجزئى عرض موضوع واحد عند أحد فلاسفة اليونان مع ذكر اسمه فى العنوان فى كتاب معين أو فى موضوع محدد كنوع من التقديم والتعريف، وهو نوع من التأليف فى الواقد عن طريق تبسيط موضوعاته ونصوصه حتى يسهل بعد ذلك تمثيلها. وقد قام بذلك الفارابى.

فى "الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة" للفارابى (٣٣٩هـ) وهو الذى قرأه ابن سينا ففهمه بعد أن قرأ للترجمة العربية للنص اليونانى أربعين مرة فلم يفهمه مما يدل على قدرة الفارابى على العرض الواضح^(١).

ولا يبدأ العرض بفعل القول ومشتقاته فهذه مرحلة قد ولت، مرحلة الشرح والتلخيص والجوامع، ولكنه يتوجه إلى القصد مباشرة قصد أرسطو وقصد الفارابى حتى يتحد القصدان. والقصد هو غرض أرسطو فى الكتاب أى العلة الغائية وهى التى لها الأولوية على باقى العال الصورية، الشكل اللغوى، والمادية (مضمون الفكر وطرق الاستدلال) والفاعلة أى المؤلف نفسه. يتعامل الفارابى هنا مع العمل دون تشخيصه فى صاحبه. فالعمل مستقل عن المؤلف ينتمى إلى تاريخ الحضارة الذى يعبر عن تطور الفكر البشرى. فالقصد أى الغاية يأتى قبل الأقسام أى المادة والمضمون. ولا يكفى فى ذلك للعرض الكلى للكتاب كله بل يمكن أن ينقسم إلى أغراض جزئية، غرض كل مقالة على حدة ومجموع الأغراض الجزئية تصب كلها فى الغرض الكلى.

والتوجه نحو القصد والغاية والغرض ليس توجهاً نظرياً خالصاً منفصلاً عن الزمان والمكان وإنما تصحيح لوهم كثير من الناس أن مضمون الكتاب مضمون دينى، يتعرض للبحث فى البارى "سبحانه وتعالى"، والعقل والنفس وسائر ما يناسبها، وأن علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد علم واحد. وهو غير صحيح، ولا ينطبق إلا على المقالة الحادية عشرة وهى

(١) للمجموع، الطبعة الأولى، على نفقة أحمد ناجى الجمالى ومحمد أمين الخالجي وأخيه، القاهرة ١٣٢٢هـ

١٩٠٧ م مطبعة للمساعدة ص ٤٠-٤٤.

مقالة اللام. ومما أوقع في هذا اللبس ترجمة "علم ما بعد الطبيعة" أحيانا بلفظ "الإلهيات" في قسمة الحكمة إلى منطق وطبائعات وإلهيات كما وضع ذلك في قسمة "الشفاء" و"النجاة" و"الإشارات والتبهيئات" لابن سينا^(١).

ويعرض الفارابي الكتاب لحل هذا الإشكال من أجل التمييز بين علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد، ابتداء من تصنيف العلوم، وهو مدخل رئيسي في فلسفته كما عرض في "إحصاء العلوم". فالعلوم قسمان جزئية وكلية. الجزئية تتعرض لبعض الموجودات على حدة مثل علم الطبيعة للطبيعة، والهندسة للمقادير، والحساب للمعد، والطب للأبدان. والكلية هي التي تنظر في جميع الموجودات والمبادئ المشتركة بينها مثل الوحدة والكثرة، والتقدم والتأخر، والقوة والفعل، والتام والنقص، وما يجمعها جميعا وهو ما يسمى باسم الله جل جلاله. وهو علم واحد وألا لكان علما جزئيا. ومن ثم يدخل علم الهائى باعتباره علما كليا فى علم ما بعد الطبيعة باعتباره أيضا علما كليا فى علم واحد، علم الوجود المطلق. وبما أنه علم أعلى من الطبيعة وفوقها فإنه يسمى علم ما بعد الطبيعة. والعلم التعاليمى أكثر تجريدا من علم ما بعد الطبيعة ولكنه لا يدخل فيه. فموضوعاته ليست طبيعية ولا من علم ما بعد الطبيعة بل من صنع الوهم مثل النقطة والخط. فالمفارقة إما بالحقيقة مثل علم ما بعد الطبيعة أو بالوهم مثل العلم التعاليمى^(٢). وهو لا يتناقض مع الوهم بالتوحيد بين العلمين كما هو الحال عند بعض الشراح. فالعلم الإلهى داخل فى علم ما بعد الطبيعة نظرا لأنه يتعرض للهائى كأحد التصورات التي تجمع بين الموجودات مثل المحرك الأول والعلة الأولى والوجود المطلق. فالعلم الإلهى أحد أشكال علم ما بعد الطبيعة دون أن يتوحد العلمان.

ويعرض الفارابي الأكتى عشرة مقالة، ويحكم على كل منها، ويربط بينها. فالمقالة الأولى تشبه الصدر والخطبة لأن موضوعها أقسام اللطل وانتهاؤها إلى العلة الأولى. كما يبين وضوحها أو غموضها، سهولتها أو صعوبتها مثل المقالة الثانية. فيوضحها ويقيم الحجج عليها حتى يتوجه الذهن نحو اللطلب. ويحول الموضوعات إلى معاني ذهنية مثل المقالة الثالثة. ويحدد مستوى الموضوعات مثل المقالة الرابعة التي تفصل الألفاظ الدالة على موضوعات العلم الألفاظ المتواطئة أو المشكلة أو المشتركة اشتراكا حقيقيا كما يفعل فى المنطق، وتحويله من منطق تصورات إلى منطق لغة. ويعد بيان تقسيم العلوم النظرية إلى طبيعية ورياضية وإلهية فى المقالة الخامسة لأن المنطق آلة لكل العلوم. فالعلم الإلهى جزء من العلم لأنه نظر

(١) السابق ص ٤٠ - ٤١.

(٢) السابق ٤١ - ٤٣.

فى الهوية بالذات وليست الهوية بالعرض على عكس ما يقول الجدلون والمغالطون. لذلك كان موضوع المقالة السابعة التمييز بين الهوية بالذات وهو الجوهر وأقسامه، المادة والصورة، وحده، والصورة غير المفارقة والصورة المفارقة. ومن الطبيعى أن تكون الصور الأفلاطونية المفارقة موضوع المقالة السابعة. ثم تتوالى المقالات بعد ذلك، الثامنة فى القوة والفعل وتقدم المتقدم، والتاسعة فى الواحد والكثير والغير وللخلاف وال ضد، والعاشرة فى التمييز بين مبادئ العلم وعوارضه، والحادية عشرة فى مبدأ الجوهر والوجود كله واثبات هويته وأنه عالم بالذات وحق بالذات، وفى الموجودات المفارقة وترتيبها بالنسبة إليه، وهى مقالة اللام الشهيرة التى ساعدت على تشويق علم ما بعد الطبيعة فى علم التوحيد، وأخيراً المقالة الثانية عشرة فى مبادئ الطبيعيات والتعليميات^(١).

ولا ينكر من لولاد بطبيعة الحال إلا أرسطو ثم الاسكندر ثم ثاسطيوس والأفلاطونية كصفة. فأرسطو هو صاحب الكتاب الذى ينكر فى العنوان وفى الرسالة. وينكر الاسكندر كشراح لمقالة اللام شرحا غير تام بالرغم من وهم المتأخرين أن شرحه كان تاما. هذا يبدو الفارابى أكثر دراية بشرح الاسكندر من الشراح اليونان الذين ربما أتموا شرحه. يبدو الفارابى أكثر دقة فى التاريخ، ينسب العمل إلى صاحبه، ويعرف حجمه وقدره. أما ثاسطيوس فله شرح مقالة اللام شرحا تاما دون المقالات الأخرى نظرا لأن مقالة اللام هى التى يتحدث فيها أرسطو عن المحرك الأول وهى أكثر المقالات إيمانية واتجاها نحو الدين، ويسهل تشويقها فى الموروث فيصبح المحرك الأول هو البارئ تعالى طبقا للتشكيل الكلاب. وتذكر الصور الأفلاطونية كموضوع للمقالة السابعة وليس كإضافة من الفارابى على نص أرسطو. ولا ينكر الموروث على الإطلاق للكلامى أو الفلسفى أو الفقهى. فالفارابى فى غنى عن ذلك بقدرته على التمثل والاستيعاب ثم إعادة العرض بوضوح وثقة اعتمادا على العقل الخالص.

ثانيا: العرض الكلى.

١ - عرض المذهب. ويتدرج العرض الكلى فى ثلاث مراحل. الأولى عرض مذهب فيلسوف بعينه مثل أرسطو عرضا مذهبيا ابتداء من مجموع أعماله كما فعل الكندي فى رسائله عن كمية كتب أرسطوطاليس، وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة^(٢). فالعرض له غرضان: الأول حصر عدد كتب أرسطو أى عرض المؤلفات ونسقتها ومن خلالها يتم عرض المذهب. والثانى ما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة. الأول تاريخي والثانى لا تاريخي. الأول

(١) السابق من ٤٣-٤٤.

(٢) رسائل ج-١ من ٣٦٣/٣٧٨.

يوناني خاص، والثاني إنساني عام، وهو معرفة الحق وشوق النفوس له. الأول للتعليم والثاني لبيان الغرض.

وبطبيعة الحال يذكر أرسطو، وتذكر صفة "يوناني" لأرسطو وأسماء كتب أرسطو معربة. أو الطبيعيات فكلها مترجمة^(١). وأحيانا يوضع اللفظ المعرب أولا ثم المترجم ثانيا مثل قاطوغوريوس وهو علم المقولات، الحامل والمحمول، الجوهر والعرض مع إفاضة في الشرح وضرب الأمثلة. ومثل باريارمانياس ومعناه علم التفسير، وأللوطيقا الأولى ومعناه العكس من الرأس، وأللوطيقا الثانية وهو المخصص باسم ألفونذطيقا ومعناه الإيضاح، وطوبيقا ومعناه المواضيع أى مواضع القول، وسوسطيقا ومعناه المنسوب إلى السوفسطائيين ومعنى السوفسطائي المتحكم، وريطوريقا ومعناه البلاغى، وبويطيقا ومعناه الثمعى. بل مازالت الأسماء قلقة فى تعريبها مثل نيقوماخوس ورسم اسمه نيقوماخس^(٢).

وما زال العرض ينقصه الاتساق. يبدأ بالإجابة على السؤال إحصاء كتب المنطق والطبيعيات والأخلاقيات والرياضيات ثم يبين اشتراكها جميعا فى موضوع الجوهر ثم يبين امتياز البرهان القرآني وإعجازه فى الرد على منكري حشر الأجساد والخلق بقياس الأولى، ويبان بلاغه حجة القرآن لغويا، ثم العودة إلى الرياضيات وأهميتها لإذكاء العلم الإنسانى والإلهى فى آن واحد، ثم عود إلى موضوع الكتب المنطقية والطبيعية وما بعد الطبيعة والنفسية والأخلاقية والسياسية مما يدل على التكرار.

ويبدأ المتعلم بالرياضيات بالرغم من بداية الكندي بعرض المنطقيات ثم الطبيعيات. وتشمل الرياضيات: العدد والهندسة أو المساحة والتنجيم والتأليف وهي شرط معرفة باقى كتب أرسطو على نحو برهاني وليس مجرد حفظها وروايتها. العدد والتأليف صناعتان للكمية، والهندسة والتنجيم صناعة الكيفية. وعلم العدد أول العلوم الرياضية وأساسها. يبحث فى الكمية المفردة أى المنفصلة قياسا للأجزاء بعضها على البعض الآخر. وهو أساس باقى

(١) أرسطو (٥) وأسماء كتب أرسطو المعربة من المنطقيات مثل: قاطوغوريوس باريارمانياس، ألوطيقا الأولى، ألوطيقا الثانية، طوبيقا، سوسطيقا، ريطوريقا، بويطيقا. ومن الأخلاقيات نيقوماخيا وأحيانا أولوطيناء، أفوديتيقي، طوبيقى، سوسطيقى، ريطوريقى، بويطيقى، بوليطيقى.

(٢) مثل: الجزء الطبيعى، السماء، الكون والفساد، أحداث الجو والأرض، المعادن، النبات، النفس، الحس والمحسوس، النوم واليقظة، طول العمر وقصره، ما بعد الطبيعيات أو ما فوق الطبيعيات، الأخلاق، الرياضيات، العدد، الهندسة أو المساحة، التنجيم، التأليف. وقد تحولت بعض الألفاظ المعربة بالاستعمال إلى عربية مثل سوسطائية، السابق ص ٣٦٥-٣٨٤/٢٦٨.

العلوم ومنقده عليها. فان لم يكن عدد لا يكون تأليف أو مساحاة أو تتجيم. وعلم التأليف إيجاد نسبة عدد إلى عدد، وقرنه إليه، ومعرفة المؤلف والمختلف، وإضافة الكمية بعضها إلى بعض. وهو يتألف من عدد ومساحاة وتتجيم. وأظهر ما يكون في الأصوات وتركيب الكل والألفس الإنسانية والهندسة علم للكيفية الثانية وهو علم المساحاة العظيمة. وعلم التجيم وهو علم الفلك، علم الكيفية المتحركة، علم هيئة الكل، وعدد أجسامه الكليات، وحركتها وكمية حركاتها، وما يعرض في ذلك من نوعه، علم هيئة الكل في الشكل والحركة بأزمانها من أجرام العالم التي لها الكون والفساد حتى ينثرها مبدعها ان شاء كما أبدعها. وهو مركب من عدد ومساحاة. هذه العلوم الرياضية الأربعة هي شرط للتفلسف. ومن عدها عدم الفلسفة والعلم الإلهي معا لأنها أيضا علم الجوهر الذي لا يزول. فمن أراد تعلم الفلسفة يبدأ بالرياضيات والمنطقيات والطبيعات وما فوق الطبيعيات ثم الأخلاقيات وسياسة النفس بالأخلاق المحمودة، وغير ذلك من العلوم مركب منها. ولكل علم مراتبه ^(١).

فكتب أرسطو أربعة أنواع بعد تعلم الرياضيات: المنطقيات، والطبيعات، والثالث ما كان مستغنيا عن الطبيعيات، قائما بذاته، غير محتاج إلى الأجسام ومع ذلك يوجد مع الأجسام مواصلا لها وهي النفس وظواهرها أي للطبيعيات الصغرى، والرابع ما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها البتة وهو علم ما بعد الطبيعة. وهو ما سماه ابن سينا بعد ذلك أن الموجودات قبل الكثرة، ومع الكثرة، وبعد الكثرة. الأولى المنطق، والثانية الطبيعيات، والثالثة الرياضيات. والمنطقيات ثمانية: الأول المقولات والثاني التفسير بعد أن استقر بعد ذلك إلى العبارة، والثالث العكس من الرأس وقد استقر بعد ذلك إلى التحليلات الأولى أو القياس، والرابع الإيضاح وقد استقر بعد ذلك في البرهان، والخامس للمواضع والذي أصبح بعد ذلك الجدل، والسادس المسفطة، والسابع البلاغة أي الخطابة، والثامن الشعر. والطبيعيات سبعة: الخبر الطبيعي أي سمع الكيان، والثاني السماء وهو السماء والعالم، والثالث الكون والفساد، والرابع أحداث الجو والأرض الموسوم العلوي وبالقول على النهايات أي التي تتلاطم وهو "الأكثر العلوية"، والخامس المعادن، والسادس النبات، والسابع الحيوان. والطبيعيات الصغرى أربعة: النفس، والحس، والمحسوس، والنوم، واليقظة، وطول العمر وقصره. وما بعد الطبيعيات كتاب واحد.

(١) السابق من ٣٦٩ - ٣٧٠ / ٣٧٣ - ٣٧٨.

وتلحق كتب الأخلاق بالفلس. ومنها الكتاب الكبير "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، وهو أحد عشر قولا، والثاني الأخلاق الصغير أقل حجما. وله أيضا عديد من الرسائل والكتب الصغيرة في موضوعات جزئية.

ثم يتحول الكندي من إحصاء الكتب إلى عرض موضوعاتها. وأولها الجوهر ومحمولاته وهو موضوع كتاب المقولات. وهو أيضا موضوع طبيعي في السماع الطبيعي. وهو أيضا موضوع ما بعد الطبيعة، الجوهر الأزلي. فالجوهر موضوع للعلوم الثلاثة. الجوهر والمحمول أى للموضوع والمحمول في المنطق، والجوهر والمقولات للتسع في العلم الطبيعي، الكم والكيف، الطيلة أى للمادة والصورة، والمضاف هو الموجود مع لا طينة، والمكان والزمان تركيب جوهر مع كم، والفعل والانفعال تركيب جوهر مع كيف، والمالك تركيب جوهر مع جوهر. والجوهر الثابت هو الجوهر الأول الخالي من الأعراض، موضوع العلم الثابت الحق وهو الفلسفة، وهو موضوع العلم الإلهي الذي يأتي البشر دون تكلف أو طلب أوحيلة مثل علم الرسل. وهنا ينتهي عرض لولاد اليوناني ليبدأ عرض الموروث الإسلامي بعد تعشيق الأول في الثاني، الجوهر الأول في الله جل وعلا، والفلسفة في الوحي، وعلم البشر بعلم الرسل صلوات الله عليهم بلا طلب ولا تكلف بحث ولا بحيلة رياضية أو منطق بل بإرادة الله جل وتعالى بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق وتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته. لهم آيات فاصلة لهم عن غيرهم من البشر من علم الجواهر الخفية. ثم يتقن القول أن ذلك من عند الله جل وتعالى يخضع له البشر بالطاعة والانقياد، فيضطر إلى التصديق بما تأتي به الرسل عليهم السلام. مثال ذلك جواب الرسل فيما سئلوا فيه عن الأمور الخفية التي لا يستطيع الفيلسوف أن يجيب عليها إلا بعد طول جهد وعناء البحث والترويض، وبأسلوب موجز وبن، وقريب الإحاطة بالمطلوب^(١).

العلم الإنساني إذن دون العلم الإلهي ولا سبيل لإحاطته بالأنشاء الحق الثابتة مع عدم الرياضيات إلا بقدر مباشرة الحس الذي يشارك فيه الحيوان غير الناطق .

ويضرب المثال على ذلك بجموع الآيات الشهيرة من آخر سورة يس التي تحتاج ضد إنكار حشر الأجساد وكأنها جدل بين الرسول والمفكرين عندما سألوه يا محمد: من يحيي المظالم وهي رميم؟ وقد استعد القرآن السؤال في الإجابة ﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾، وهو ما يسمى فيما بعد في المنطق دليل الأولى. فالتقدير على الأكل

(١) السابق من ٣٧٠-٣٧٣/٣٧٦.

يكون قادرا على الأكثر. وجمع المتفرق أسهل من صنعه وإبداعه. بل أن الله قادر على إخراج الشيء من نقيضه، الحياة من الموت، والنار من الأخضر ﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم توقدون﴾، وبعد المثل يأتي الممثل، وبعد المقدمة تأتي النتيجة ﴿أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم﴾، والإجابة البيهية على ذلك ﴿بلى، وهو للخلاق العظيم﴾. وهكذا يتحول الموروث الأول إلى حجة، والنقل إلى عقل، وللص إلى منطق^(١). وتنتقل الآيات من مجرد إثبات حشر الأجساد كقضية جزئية إلى إثبات الخلق وهي القضية الكلية. فالخلق من لا شيء أصعب من البعث من لا شيء، والقادر على البعث أقدر على الخلق، وأقل في الزمان والجهد لأنه جل ثلوه لا يحتاج إلى مدة لإبداعه وإخراج الأيس من الليس ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾، جل ثلوه وتعاليت أسماؤه عن ظنون الكافرين^(٢).

وتأتي الشواهد اللغوية لإحكام الاستدلال المنطقي. إذ يستعمل في لغة العرب مخاطبة ليس أي المحذوم. وتستعمل للشيء في الوصف ما ليس له في الطبع^(٣). ويظهر الأسلوب العربي المحلي في مخاطبة القارئ. فالرسالة موجهة إليه بلجاجة على سؤاله. فالعرض استجابة لسؤال أي تلبية لدافع الفهم^(٤).

ثم يبدأ الجزء الثاني من الرسالة حتى ليندو مكررا ولكن لبيان غرض هذه العلوم والمصنفات من أجل التفلسف وليس من أجل التعلم. فالنقل وسيلة للإبداع ومقدمة له. فإذا كان الجزء الأول قد تعرض للمادة أي الأشياء ذاتها فإن الجزء الثاني يعرض للغاية، غاية كل علم ومصنف عونا على فهمها. الأول وصف والثاني إيضاح. وأفضل فهم وتوضيح ما كان

(١) كما يشر بقرن بفسفة البشر أن يجمع في قول بقرن حروف هذه الآيات ما جمع الله وتعالى إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظيم تحيى بعد أن تصور رميا، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض وأن الشيء يكون من نقيضه، كانت عن مثل ذلك الأمن المنطقية المتغيرة، السابق ص ٣٧٦.

(٢) السابق ص ٣٧٣-٣٧٥.

(٣) مثل قول امرئ القيس بينه وبينه الشبهين في مطلقه:

فقلت له لما تمطى بصلبه .: وأرشف أعجازا وناء بكلل

ألا ليها الليل الطويل الأجل .: يصبح وما الإصباح منك بأشل

(٤) مثل: حملك الله بصنعه، ووقت الحق، واستملك لما يوجه الحق... سألت، اسعدك الله بملوكه، تصيرها فيما يقرب منه، ويباعد عن الجهل، ويكسب فكرة الحق أن أنبك... ولمرى أن فيما سألت من ذلك لمظيما...، كرمست لك من ذلك ما هو بالغ مرادك من مسلكك، وبعض ما هو زائد في تحديد مبصرتك... ويقرر ما هو كاف في مسلكك... فهذه كان الله لك على كل خير محيئا، السابق ص ٣٦٣-٣٦٤/٣٨٤.

بالغاية والقصد من أجل التوجه نحو العمل والتحول من الفكر إلى السلوك، ومن الفهم إلى الفعل، بل ومن الظن إلى اليقين، ومن الثبات إلى الحركة. فغرض قاطيغورياس القول في المقولات المفردة العشرة في بدايتها مثل الجوهر والعرض، الحامل والمحمول، الجوهر الأول المحسوس والجواهر الثواني غير المحسوسة والمقولة على المحسوس، في وسطها وهي العشرة أعيان، وفي نهايتها مثل التقدم والحركة والمعية. وغرض باريامينياس أى التفسير، القضايا المقدمات للمقاييس العملية أى الجوامع، فهي إما موجبة أو سلبية أى مقدمات الأكسيمة، في البداية الاسم والفعل والحرف والقول بالتعريف والخبر أو في الوسط مثل تأليف القضايا من شيئين اسم وحرف أو ثلاثة اسم وحرف وظرف زمان أو أربعة بإضافة الجهة، وفي النهاية لمعرفة أشد القضايا تناسبا أى تقابلا، الموجبة والسالبة أم الموجبة الموجبة المضادة لها. وغرض أنالوطيقا الإبانة عن الجوامع المرسله وهي أقوال نضع منها أشياء، ويظهر منها شئ آخر لم يكن ظاهرا من قبل. ولأن تأليف للجامعة قضيتان مشتركتان في حد أوسط تظهر منهما نتيجة لم تكن ظاهرة من قبل. ولها ثلاثة أنواع من التراكيب: الأول أن يكون الحد المشترك موضوعا لأحد الطرفين محمولا للآخر، والثاني أن يكون محمولا للطرفين، والثالث أن يكون موضوعا للطرفين. فتكون الجوامع ثلاثة أنواع، الأول أن تكون الجوامع صادقة أبدا وهي البرهانية أو أن تكون صادقة أو كاذبة وهي الجدلية أو أن تكون كاذبة أبدا وهي السوفسطائية على الترتيب من الأشرف إلى الأخس. ومعنى أنالوطيقا النقض. وغرض أوديقطيتي أن تعطي الجوامع البرهان ولا تحتاج أوائل البرهان إلى برهان إذ هي ثابتة في العقل والحس. وغرض طويطقي الجوامع الجدلية ومواضع القول التي توجب وجوبا آخر، والغلط الحاد فيها، والإبانة عن الأسماء الخمسة، الجنس والدوع والفصل والخاصة والعرض، والحد. هنا يدخل الكندي مقدمة فرغوريوس في الجدل. وغرض سوفسطيقي القول على المغالطة في وضع الجوامع أى القضايا، بلا شرائط للقضايا المقدمات التي تؤلف منها الجوامع، في البداية لرصد أنواع المغالطة أو في النهاية للاحتراس من الوقوع فيها. وغرض ريوطريقي القول في أنواع الأقاويل الثلاثة الإقناع في الحكمة وفي المشورة وفي الحمد والذم الجامع لهما للتقريب. وغرض بويطقي القول في صناعة الشعر والأوزان في كل نوع كالمدح والهجاء والمراثي.

أما الكتب الطبيعية فغرض "الخبر الطبيعي" الإبانة عن الأشياء العامة لجميع الأشياء الطبيعية، العلل والأوائل والبخت والخلاء والمكان والزمان والحركة. وغرض "السماء" هيئة الكل، وانفصال الأجرام الأولى الخمسة، أحوالها الطبيعية وعوارضها وخصائصها الذاتية والعامة وعللها. وغرض الكون والفساد القول على الكون والفساد المرسل أى الإبانة عن

مائة الكل والفساد الكلى. وغرض "العلوي" أى الآثار العلوية الإبانة عن علل وكون كل كائن فاسد ما بين حضيض فلك القمر إلى مركز الأرض، فى الجو وعلى الأرض وما فى بطنها قولا كليا عن الآثار العارضة فيها. وغرض "المعنى" الإبانة عن علل الأجرام المتكونة فى باطن الأرض، ككيفيةها وخواصها الذاتية والعامية ومواضعها. وغرض "النباتى" الإبانة عن علل كون النبات وكيفيةها الخاصة والعامية ومواضعه. وغرضه "الحيوانى" الإبانة عن علل كون الحيوان، طباعه وخواصه الذاتية والعامية وعلل أعضائه ومواضعه وحركاته.

أما الكتب النفسانية فإن غرضه فى كتاب "النفس" الإبانة عن ماهيتها وكل واحد، قواها وفصولها وعوامها وخواصها، وتفصيل حواسها وأنواعها. وغرض "الحس والمحسوس" الإبانة عن علل المحسوسات. وغرض "النوم واليقظة" الإبانة عن ماهية النوم وكيفيةه وعلل الرؤيا. وغرض "طول العمر وقصره" ما يدل عليه الاسم. وغرض كتاب ما بعد الطبيعة الإبانة عن الأشياء القائمة بغير طينة أى مادة ومع الطينة الذى لا يتواصل أو يتحد معها، وتوحيد الله "جل تعالى" والإبانة عن أسمائه الحسنى، وأنه علة الكل الفاعلة والمتممة. فهو الكل ومبايس الكل بتبهره المتقن وحكمته للتامة. وهنا يتم تشويق الولاد فى الموروث، تشويق ما بعد الطبيعة فى التوحيد بألفاظه ومصطلحاته .

وينتهى الكندي عرض الموضوعات بعرض أغراض الكتب الخلقية والسياسية. فغرض الأخلاق إلى نيقوماخوس بيان أخلاق النفس وسياستها بالأخلاق الفاضلة وبعدها عن الرذيلة. وقسم السياسة الخلقية إلى أنواع، الخاصة والغريبة والمندنية. وفصل الأخلاق والآلام اللاحقة بكل نوع وبيان أن السعادة هي للفضيلة، فى كل أوان، وأن الفضيلة فى النفس والبدن وما خرج منها. وغرض بوليطيقي أى المنلى الذى كتبه إلى بعض إخوانه يشبه غرض الأخلاق ولكن مطبقا فى السياسة المندنية. بل وتتداخل المقالات بينهما^(١).

ويحيل الكندي إلى باقى مؤلفاته. فيحيل إلى كتابنا الأعظم فى التأليف، عندما يعرض للتأليف من العلوم الرياضية ولذى أظهر ما يكون فى الأصوات. كما يحيل إلى باقى عرضه للعلوم بوجه عام دون إحالات إلى علم أو كتاب خاص لمزيد من التفصيل^(٢).

وكما تبدأ الرسالة بالبسملة والاحتساب على الله فهو نعم العون تتخللها العبارات الإيمانية مثل "جود الجايد بكل خير، وحسن معونته، جل وتعالى علوا كبيرا". وتنتهى أيضا

(١) السابق ٣٨٢-٣٨٤.

(٢) السابق ص ٣٧٨.

بالسؤال بالتوفيق لكل خير، والدعوة للتحسين من كل ضرر، مع الحمللة والصلاة على الرسول وآله أجمعين^(١).

٢ - جمع المذهبين. والمرحلة المتوسطة في المرض الكلى هو الجمع بين مذهبين مثل أفلاطون وأرسطو في منظور كلي واحد شامل. وتلك هي دلالة محاولة الفارابي "الجمع بين رأيي الحكيمين"^(٢) فيعرضها على طريق الإيجاز. لذلك تتميز بالوضوح والقدرة على الاختصار، والرؤية الثاقبة، والتعرف على خصائص المذهبين. وهما اختياران متكاملان وحلان على التبادل لإشكال واحد. يترك الاستطراد والدخول في مذهب كل منهما لأنه ليس المقصود^(٣). وبطبيعة الحال لا ينكر إلا الولفد دون الموروث. ويأتي أرسطو في المقدمة ثم أفلاطون ثم الاسكندر ثم سقراط ثم الاسكندر الأفروديسي وأمونيوس ثم ثامسطيوس وفرغوريوس وإيرقليطوس، ومن الفرق الاسكلائين^(٤).

والدافع على التأليف هو أن "كثير أهل زماننا" قد خاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقامه وادعوا أن الحكيمين للمقدمين المبرزين اختلفا في المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي النفس والعقل وفي المجازاة على الأعمال خيرها وشرها، وفي كثير من الموضوعات المدنية، والخرقية والمنطقية. فالبديلة من الواقع وحياة الناس. وتشعب الآراء والموضوعات إسلامية صرفة، خلق العالم، والمعاد، وبعض المسائل الشرعية، واختلف أهم فيلسوفين يونانيين في ذلك أفلاطون وأرسطو. فالعقلاء أولى بالاتفاق من الاختلاف. ليس للدافع إذن التوفيق أو مجرد تمرين عقلي بل وحدة المعرفة الإنسانية، واتفاق العقل والنقل، اليونان والقرآن، وحدة الحقيقة العقلية بين العقلاء مثل أفلاطون وأرسطو، وبين الحقيقة العقلية والحقيقة السمعية. فلا فرق بين الوحي والعقل، بين الشريعة والحكمة، بين وحي الأنبا وعقل الآخر. ويمكن اجتماع الحضارات على حقائق إنسانية واحدة بصرف النظر عن طرق المعرفة. الحقيقة واحدة والطرق إليها مختلفة. يريد الفارابي بيان أوجه الاتفاق بينهما حتى يزول الشك من قلوب الناس، ويبان أسبابه. فالفلسفة هي العلم بالموجود بما هو موجود. ومن ثم يطبق الفارابي هذا للتعريف لمعرفة حقيقة آراء أفلاطون وأرسطو في ذلك، عودا إلى

(١) السابق ص ٣٦٣/٣٧٨/٣٤٨.

(٢) المجموع ص ١-٣٩.

(٣) السابق ص ٢٥/٣٣.

(٤) أرسطو (٦٣)، أفلاطون (٦٠)، الاسكندر (٨)، سقراط (٣)، الاسكندر الأفروديسي، أمونيوس (٢)، ثامسطيوس، فرغوريوس، إيرقليطوس، الاسكلائين (١).

الأشياء ذاتها بإجماع الآراء وتوافق الحكمين المبرزين بل وجميع العقلاء ومطابقة ذلك بالوجود. فالتصديق نوعان، اتفاق العقلاء فيما بينهم ثم تطبيق آرائهم مع الواقع. فالعقل والواقع مقياسان للحقيقة التي يملئها للوحي عطاء وهبة^(١).

وهناك احتمالات ثلاثة للاختلاف بين الحكمين. الأول أن يكون حد الفلسفة غير صحيح، وهو العلم بالموجود بما هو موجود أى وجود موضوع تتلاقى عليه الآراء، وجود حقيقة موضوعية يتفق عليها العقلاء. أما إذا كانت الفلسفة مجرد هوى أو رأي فما أكثر الأهواء والآراء، أى للنسبية التي تضحي بالموضوعية، المعرفة التي تغفل للوجود حتى تبقى المعرفة وحدها مجرد شكوك وظنون دون معيار للتصديق بينها. والحد صحيح، مطابق لصناعة الفلسفة. وبتبين ذلك من إحصاء جزئيات هذه الصناعة. فالعلوم إما إلهية أو طبيعية أو منطقية أو رياضية أو سياسية. والفلسفة هي المستنبطة لها حتى أنه لا يوجد علم إلا ولل فلسفة فيه رأي بمقدار الطاقة الإنسانية عن طريق القسمة الماثورة عن أفلاطون. ولما رأى أرسطو أن أفلاطون قد أكمل للقسمة فإنه أخذ منها آخر هو القيلس وهذبه في البرهان ليتم للقسمة. ومن ثم كان المنطق هو المدخل للطبيعات والإلهيات. قصد الحكمين إذن معرفة العالم على ما هو عليه دون زخرفة أو اغراب أو تكلف. حد الفلسفة إذن صحيح إنها العلم بالموجود بما هو موجود.

والاحتمال الثاني أن يكون رأي الجميع أو الأكثرية في هذين الفيلسوفين سخيفا غير معقول ودخيل. وهو احتمال بعيد. فقد أجمع العقلاء على أن هذين الحكمين مبرزين. وليس أقوى من شهادة الجميع على شيء واحد. فكما أن العقل حجة فإن إجماع العقلاء حجة. وهو إجماع عن عقل لا عن تقليد. قد يخطئ عقل واحد إذا لم يتدبر الرأي ولم يتحقق من صدقه أو أهمل في البحث مما قد يخطئ ويسمى ويخيل. ولكن لا تخطئ عقول الجميع بعد اتفاقها وتأملها. لذلك اتفقت الأسنة أى الشعوب المختلفة على تقديم هذين الحكمين. ويضرب بهما المثل على التفلسف، واليهما يساق الاعتبار، وعندهما يتأهى الوصف العميق والعلوم والاستنباطات والغوص فى المعانى.

والاحتمال الثالث أن يكون هناك تقصير فى معرفة الظالين بأن بينهما خلافا فى الأصول، وهو الاحتمال الأقرب. ولكل تقصير فى الظن والنظر دوافعه وأسبابه. ويمكن القضاء على هذا الظن أو التقصير بمعرفة طرق اليقين. فاليتين فى العلوم الطبيعية والشرعية

(١) السابق ص ٢-١.

والأخلاقية ومن ثم يمكن استقراء الجزئيات التي يبدو عليها الخلاف بين الحكيمين حتى يصح الحكم بالاختلاف أو الاتفاق^(١).

ويحصى الفارابي اثني عشر موضعا للاختلاف الظاهري بين أفلاطون وأرسطو ويبيده ويبين اتفاقهما فيها. فالحقيقة مزدوجة، ذات جانبين. أخذ كل منهما جانبا ليكمل الآخر في رؤية متكاملة مترتبة متعادلة عند الفارابي وسابقة على رأي الحكيمين. أخذ كل حكيم رأيا أحادي الجانب وجمع الفارابي للرأيين الأحادي الجانب الذي يغلب على ثقافة الواحد في رؤية متكاملة تغلب على ثقالة الموروث. العقل اليوناني أحادي والوحي الإسلامي تكاملي، على النحو الآتي:

١ - لكل من الحكيمين سيرة وأعمال مختلفة مما أدى إلى أقوال متباينة لما كانت السير والأفعال والأقوال تابعة للاعتقاد. وهو منظور إسلامي. ربما كان الاختلاف بينهما أعمق في أصول الاعتقاد. فقد تخلى أفلاطون عن كثير من الأمور الدنيوية وحذر من غوائلها، في حين أن أرسطو تفحص فيها وامتلئ وتزوج واستوزر لئلا سكر. ولا خلاف في ذلك. فقد اعتنى أفلاطون بالسياسة، وهذب السير العادلة والعشرة الإنسانية المدنية، وأبان فضائلها، وكشف عن مفاسدها بترك العشرة وإيثار العزلة، وهو ما تدرسه الشعوب حتى اليوم. ابتداء بالنفس ثم انتهى بالجماعة، طبقا للأولويات في الأهمية. فالأخلاق قبل السياسة والنفس قبل العالم. أما أرسطو فقد بدأ بالسياسة وبالعالم. ولما اطمنن إليها توجه إلى النفس والأخلاق فنقطة البداية عند أفلاطون هي نقطة النهاية عند أرسطو، ونقطة النهاية عند أرسطو هي نقطة البداية عند أفلاطون. للخلاف بينهما في إدراك الأولويات طبقا لتباين القوى الطبيعية بين الحكيمين، زيادتها في أحدهما ونقصها في الآخر. وهو تصور إسلامي يثارا للنفس على العالم، وللأخلاق على السياسة ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ أو في قول المسيح "ماذا تكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك" ؟

٢ - أثر أفلاطون عدم تدوين العلوم وتأليف الكتب، وفضل إلقاءها في الصدور والعقول. ولما خشى عليها من النسيان عبر عنها بالرموز والألفاظ حتى لا يطلع عليها إلا أهلها ومستحقوها وهي طريقة "المضمون به على غير أهله"، وسبب استعمال الصوفية أيضا رموزهم وألفاظهم حماية لأنفسهم ولإبعادا لأهل الظاهر عنها. أما أرسطو فقد دون الكتب ورتبها وبينها وأوضحها لإصلها للناس. والحقيقة أن هذا الاختلاف ليس كلياً مطلقاً. فعند كل

(١) السابق ص ٢-٥.

من الحكيمين بعض مآثر الآخر. أنفّر أرسطو وأخفى بعض علومه. وحذف كثيرا من المقدمات الضرورية في القياسات الطبيعية والإلهية والخلقية. وكان يقول الحقائق إلى المنتصف حتى يدرك الناس بعقولهم النصف الآخر. استعمل هذه الطريقة في رسائله مع الاسكندر "وكل ليبب بالإشارة بفهم". يعطى المقدمات كي يستنبط الاسكندر النتائج أو يعطى النتائج حتى يستنبط الاسكندر المقدمات. يذكر مقدمات ويستنبط منها نتيجة أخرى حتى يذهب القارئ على نتيجة القياس. يذكر الجزئيات حتى يستقرها القارئ ويصل إلى الكلّيات أو يعطى الكلّيات حتى يستنبط السامع منها الجزئيات أو يقيس عليها جزئيات أخرى قياسا تمثيلا. وقد يغمض في كلامه حتى يقوم القارئ بالإيضاح بنفسه وإعمال الجهد في العلم والتعلم. رتب الكتب ونظمها، وكان ذلك طباع له ثم تحول عنها في رسائله وكما وضع ذلك في رده على أفلاطون في رسالته التي يحذله فيها على تكوين العلوم وإخراجها للناس بأن ترتيبها لا ينهمه إلا من يستحقها. فالظاهر أن الحكيمين مختلفان. والحقيقة أن مقصودهما واحد^(١).

٣ - وقدم الجوهر عند أفلاطون غير قدمه عند أرسطو. ففي "طيمائوس" وبوليبييا الصغير" أشرف الجواهر عند أفلاطون وأكثها القرينة من العقل والنفس البعيدة عن الحس والمشاهدة، في حين أنها عند أرسطو في "المقولات" و"القياسات الشرطية" أى القياس الأشخاص والأعيان. وهو خلاف في الظاهر لأن الحكماء يفرقون بين الأقاليم والقضايا في الصناعات المختلفة. ويتكلمون على الشيء الواحد بطرق مختلفة حسب مقتضى الصناعة. جعل الحكم أرسطو الجوهر للشخص في صناعة المنطق وفي علم الطبيعة فتصوره جوهر محسوسا. أما الحكم أفلاطون فقد تكلم عن الجوهر في علم ما بعد الطبيعة وفي الأقاليم الإلهية. فتصور الجوهر بسيطا باقيا لا يتحول ولا يندثر. للفرق بين الحكيمين هو فرق بين العلمين.

٤ - وإذا كان أفلاطون قد آثر في توفيق الحدود طريق للقسم في حين أن أرسطو آثر طريقة البرهان والتركيب فالحقيقة أن الخلاف في المنهج وليس في الموضوع، في الطريقة وليس في الشيء. أفلاطون يؤثر للقسم التي هي أقرب إلى الاستنباط، والانتقال من الكلّ إلى الجزئي في حين أن أرسطو يؤثر للتركيب أى البرهان وهو أقرب إلى الاستقراء والانتقال من الجزئي إلى الكلّ. يتبع أفلاطون للجدل النازل في حين يتبع أرسطو للجدل الصاعد. الخلاف في اتجاه الحركة نحو الموضوع والاقتراب منه من أعلى كما يفعل أفلاطون أو من أسفل كما يفعل أرسطو، من علم ما بعد الطبيعة والعلم الإلهي كما يفضل أفلاطون أو من علم الطبيعة وعلم المنطق كما يفضل أرسطو. يستعمل أرسطو بعض القسمة

كما هو الحال في القياس، ويستعمل أفلاطون بعض التركيب عندما يقسم العام إلى فصلين ذاتيين ثم كل فصل ذاتي إلى فصلين ذاتيين. القسمة تركيب مقلوب إلى أسفل كما أن التركيب قسمة مقبوبة إلى أعلى. الهدف واحد هو الوصول إلى الشيء سواء من جنسه ونوعه كما يفعل أفلاطون أو من فصله وخاصته وأعراضه كما يفعل أرسطو^(١).

٥ - قبل أن أفلاطون في القياس المختلط من الضروري والوجودي جعل المقدمة الكبرى ضرورية والنتيجة وجودية لا ضرورية في قياس أتى به في "طيمائوس". فالوجود أفضل من اللاوجود، والطبيعة تشترك إلى الأفضل دائما فينتج عن ذلك أن الطبيعة تشترك إلى الوجود وهي مقدمة ليست ضرورية فلا ضرورة في الطبيعة. في وجود الطبيعة على الأكثر في حين أن أرسطو يصرح في كتاب "القياس" أن القياس الذي تكون مقدماته مختلطة من الضروري والوجودي وتكون الكبرى ضرورية تكون النتيجة أيضا ضرورية. وهو خلاف ظاهر بين الحكميين. والحقيقة أن هذا الخلاف يرجع إلى الشراح "الاسكلاطيين" مثل أمونيوس حتى ثامسليوس اللذان نسبوا هذا القول إلى أفلاطون، لقلة تمييزهم وخلط صناعة المنطق بالعلم الطبيعي. فقد رأوا لزوم الحد الأول للأوسط ضروريا ولزوم الأوسط للأخر وجوديا. خلطوا بين المنطق والطبيعة، ولم يعرفوا أن القياس مؤلف من موجبتين في الشكل الثاني. وقد لخص الاسكندر ذلك في "معنى القول على الكل". عند أرسطو ولخصه الفارابي في "أناطوطيقا"، وفرق بين الضروري للقياس والضروري للبرهاني. ومن ثم فلا خلاف بين أفلاطون وأرسطو. كما ادعى الشراح أن أفلاطون يستعمل ضربا من القياس في الشكلين الأول والثالث الذي فيه المقدمة الصغرى سالبة في حين أن أرسطو بين في "أناطوطيقا" أنه غير منتج. وقد بين الفارابي من قبل أن الذي أتى به أفلاطون في كتاب "السياسة" وأرسطو في كتاب "السماء والعالم" ليست سؤالب بل موجبات محولة ولا تمنع للقياس أن يكون منتجا. ذكر أرسطو في الفصل الخامس من كتاب "باري هرمياس" أن الموجبة التي المحمول فيها ضد من الأضداد تكون سالبة أشد مضادة. وظن الناس أن أفلاطون يخالفه في ذلك اعتمادا على أقواله السياسية والخلقية من أن الأعدل متوسط بين الجود والعدل، والحقيقة أن الفرضين مختلفان. ففرض أرسطو بيان معادلة الأقاليل وأنها أشد وأتم معادلة، فمن الأمور ما لا يوجد فيها مضادة البتة في حين أنه لا يوجد أمر إلا وله سالب معادل. غرض أفلاطون بيان المعاني السياسية ومراتبها لا معادلة الأقاليل وهو ما بينه أيضا أرسطو في "تيقوماخيا الصغير". فلا خلاف بين الحكميين^(٢).

(١) السابق ص ٨-١١.

(٢) السابق ص ١١-١٥.

٦ - ويختلف رأى أفلاطون وأرسطو فى موضوع الإبصار. إذ يرى أرسطو أن الإبصار يكون بانفعال من البصر، بينما يرى أفلاطون أن الإبصار يكون بخروج شئ من البصر وملاكاة المبصر. وزاد الأكمة أى المفسرون الخلاف، وشنع كل فريق على الآخر. شنع أنصار أرسطو على أفلاطون. فالخروج لا يكون إلا للجسم هواء أو ضوء أو ناراً. وكلها موجودة بين البصر والمبصر، ولا حاجة إلى خروج من الذات إلى الموضوع فيتم التشنيع بسوء استعمال لفظ خروج. وشنع أصحاب أفلاطون على أرسطو وحرفوا لفظ الانفصال بأنه تكثر واستحالة وتغير فى الكيفية إما فى البصر أو فى الجسم بين البصر والمبصر. فالاستحالة فى العضو تكون فى الحقة إلى ما لا نهاية أو فى بعضها مما يجعلها مفصلة. وإن كان فى الجسم الوسيط لزم أن يكون قابلاً للضدين. واحتج أصحاب أرسطو بأنه لو لم يكن الانفصال فى الجسم لما أمكن للبصر أن يرى الأشياء البعيدة. واحتج أصحاب أفلاطون بإدراكه القريب قبل البعيد. ولو كان الأمر على ما قاله أرسطو لزم أن تكون المسافة بين البصر والمبصر مضيئة لتحمل الألوان. ويرى الفارابى أن الأمر على التوسط وليس على التطرف والعصبية. وقد اضطر الفريقان لاستعمال لفظ الخروج أو لفظ الانفصال بالرغم من ضيق اللغة فوقعوا فى التشبيه. أما ذوو العقول الصحيحة فانهم لا يقعون فى هذا التشنيع والتعصب وسوء تأويل الألفاظ^(١).

٧ - ويختلف الحكماء فى أمر النفس إذ يرى أرسطو فى "نيقوماخيا" أن الأخلاق عادات تتخير ولا شئ منها بالطبع، ويمكن التنقل منها بالاعتقاد والذرية. بينما يصرح أفلاطون فى كتاب "السياسة" وفى "بوليطيقا" بأن الطبع يظلب العادة، وأن الشيوخ إذا ما طبعوا على شئ يسر زواله عنهم، وإذا ما حاولوا ازداد فهم تمادياً. ولا يوجد خلاف فى الحقيقة بين الرأيين لأن أرسطو يتكلم عن الأخلاق كما شرح للفارابى من قبل هذا الكتاب. وإن كان يتكلم عن الأخلاق كما شرح فرفوريوس فإن كلامه على القوانين الخلقية. وهو كلام كلي ومطلق عن تغير الأخلاق والعدايات كما هو ملاحظ فى القرية. فلا شئ فيها متعلق بالطبع لا يخضع للتغير والتبدل. أما أفلاطون فانه ينظر إلى السياسات أيها أفع وأيها أضر، فينظر فى أحوال الفاعلين. لذلك لجأ إلى الطباق التى يسهل تنقلها عند البعض ويصعب عند البعض الآخر وكما صرح أرسطو بذلك فى "نيقوماخيا" الصغير. فلا خلاف بين الحكمين إلا فى ظاهر القول وعندما ينظر إلى كل قول على أفراد وإخراجه من السياق وعن مرتبة علمه.

(١) ويرى هومرل فى الفلسفة الغربية المعاصرة أن الإدراك يتم بشعاع مزدوج بين الذات والموضوع، من الذات إلى الموضوع ومن الموضوع إلى الذات.

والحقيقة أن الأمر على التوسط. فهما كانت النفس متخلفة ببعض الأخلاق ثم قامت باكتساب خلق جديد كانت الأخلاق التي معها كالأشياء الطبيعية والجديدة كالأشياء الاعتيادية ثم تحولت إلى طبيعية باكتساب خلق ثالث اعتيادي وهكذا على التوالي^(١). وهو معنى قول أفلاطون أن الأخلاق منها طبيعي ومنها مكتسب، وليست طبيعة بالحقيقة لا يمكن زوالها. فهو قول شنيع يناقض ظاهر اللفظ. الفارابي هذا أقرب إلى أرسطو القائل بالاكتساب والاعتقاد منه إلى أفلاطون القائل بالطبع^(٢).

٨ - وقد أورد أرسطو في كتاب البرهان شكاً، أن الذي يطلب علماً إما أن يطلب ما يحله فكيف يوقن أن ما طلبه يكون علماً وأما أن يطلب ما يحله فلا يكون طلبه علماً ومن ثم ينتفى العلم كما يقول الشكاك. ومن يطلب علم شيء إنما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه محصلاً، إلحاقاً للمجهول بالمعلوم، وإذا كان المعلوم في النفس فما وجه الحاجة إلى المجهول الذي يحيل إليه؟ وقد بين أفلاطون في "إيذان" أن العالم تذكر معتمداً على حجج سقراط. هنا لا يختلف أرسطو عن أفلاطون، ولكن توهم للناس أن ذلك تجاوز للحد خاصة من يقولون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن. فقد أقرطوا في التأويل، وحرفوا الأقاويل، وأجرؤا مجرى البراهين مع أن أفلاطون يروى عن سقراط لتصحيح أمر خفى بعلاقات ودلائل. والقياس بعلاقات لا يكون برهاناً كما قال أرسطو في "أنالوطيقا" الأولى والثانية. كما أقرطوا في التشنيع على مدى الخلاف بين الحكيمين، وأغفلوا قول أرسطو في كتاب "البرهان" بأن كل تعليم أو تعلم يكون عن معرفة متقدمة أو متدرجة تحت علوم كلية وهو ما يتفق مع أفلاطون. ومن البين أن نفس الطفل عاملة بالقوة، تنرك بالحواس الجزئيات، وعنها تحصل الكليات، وهي العلوم على الحقيقة التي تحصل عن قصد. وقد جرت العادة وجعلها متقدمة على الإدراك الحسي وتسمى أوائل المعارف ومبادئ البرهان. وقد بين أرسطو في كتاب "البرهان" أن "من فقد حساً فقد علماً". ولما كانت للمعارف تحصل في النفس بغير قصد فقد لا يتذكرها، ويتوهم أنها لم تزل في النفس، وأنها لا تعلم إلا من الحس. فإذا حصلت في النفس أصبحت النفس عاقلة، فليس العقل إلا التجارب. وكلما زادت كانت النفس أتم عقلاً. فإذا ما اشتاق الإنسان إلى معرفة شيء اشتاق إلى معرفة أحواله. وما تقدمت معرفته في النفس يزول عنه الجهل والحيرة. وهذا ما قلناه. أفلاطون من أن التعلم تذكر، وأن التذكر تكلف العلم. وهو ما عرضه أرسطو في آخر كتاب "البرهان" وكتاب "النفس" الذي شرحه المفسرون. وهو

(١) وهذا هو رأي رافيسون في الفلسفة الغربية المعاصرة في كتابه للتشهير في العادة في تحولها إلى طبيعة ثابتة.

(٢) السابق ص ١٥-٢٢.

قريب مما قاله أفلاطون في " فإنن " إلا أن بين الموضوعين خلافا. فأرسطو يذكر ذلك عندما يريد إيضاح أمر العلم والقياس في حين أن أفلاطون يذكره عندما يريد إيضاح أمر النفس.

٩ - وفي قدم العالم وحنوئه وهل له ضائع وعلة فاعلة يظن البعض أن أرسطو يرى أن العالم قديم في حين يرى أفلاطون أن العالم محدث. وهو ظن قبيح مستنكر بأرسطو دعا إليه قوله في كتاب "ناتوبيقا" أنه قد توجد قضية واحدة يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة مثل أن العالم قديم أو ليس بقديم. وأرسطو بذلك يقرب المثال ولا يقول على جهة الاعتقاد. لم يكن غرضه في "طوبيقا" بيان أمر العالم بل بيان أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة. كان أهل زمانه يتناظرون: هل العالم قديم أم محدث؟ هل اللذة خير أم شر؟ وكانوا ينكرون في كل مسألة قياسات ذائعة مشهورة. والمقدمة المشهورة فيها الصديق والكذب. كما دعاهم إلى ذلك ما ذكره أرسطو في كتاب "السماء والعالم" من أن الكل ليس له بدو زمني، فظنوا أنه يقول بقدم العالم. وهو ظن غير صحيح. فقد ثبت في الكتب الطبيعية والإلهية أن الزمان عدد حركة للفلك. وأن ذلك الزمان حادث عن حركة الفلك. فمحال أن يكون لحديثه بدو زمني. إذن هو من إبداع البارى جل جلاله دفعة واحدة بلا زمان وحركة حدثت عنه. ومن نظر في أقواله في الكتاب المعروف بالتولوجيا لم يشبه عليه الأمر في إثبات الصانع المبدع للعالم. فقد أبدع البارى جل ثناؤه الهيولي من لا شيء وأنها تجسمت وترتبت عن البارى سبحانه وعن إرادته. كما بين في "السماع الطبيعي" أن الكل لا يمكن حدوثه بالبحث والاتفاق. ويستدل على ذلك بالنظم البنيع في أجزاء العالم في كتاب "السماء والعالم". كما بين أرسطو أمر العلل وعددها، وأثبت الأسباب الفاعلة، وأن الكون هو المحرك غير المتكون والمتحرك. وهو ما بينه أفلاطون في "طيمائوس" أن كل متكون يكون عن علة مكونة اضطرارا وأن المتكون لا يكون علة لذاته كما بين أرسطو في "التولوجيا" وجود الواحد في الكثرة، ويرهن على ذلك ببراہين واضحة مما بين أن أجزاء العالم حدثت كلها من إبداع البارى لها، وأنه عز وجل هو العلة للفاعلة الولد الحق ومبدع كل شيء. وهو ما بينه أفلاطون في كتبه عن الربوبية مثل "طيمائوس" و"بوليتيا". كما بين أرسطو في حروفه في "ما بعد الطبيعة" كيف يترقى فيها من البارى جل جلاله في حرف اللام ثم يعود إلى بيان صحة مقدماته. كيف بعد كل هذا يقال أن أرسطو يقول بنفي الصانع ويقدم العالم؟ ولأموبيوس رسالة يذكر فيها أقوال الحكيمين في إثبات الصانع لم يذكرها الفارابي لشهرتها. وهو الطريق الأوسط دون إفراط أو تفريط. وليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع وتلخيص أمر الإبداع ما لأرسطو وأفلاطون. وليس لهم إلا قدم الطبيعة ويقاوها، وأن في الأصل كان الماء أو التراب أو الهواء أو النار، وما يقوله اليهود

والمجوس ومئات الأمم فيه استحالة وتغاير وهي أضداد الإبداع مما ينتهى إلى طرح السموات والأرض في جهنم ويؤدى إلى التلاشى المحض. لولا أنفذ الله العقول والأذهان بهذين الحكيمين واتباعهما ممن أوضحوا أمر الإبداع بحجج مقنعة وإيجاد الشيء عن لا شيء وأن كل ما يتكون من شيء فهو فاسد . والعالم مبدع من غير شيء فحاله إلى غير شيء. وكتبهما مملوءة بشواهد الربوبية ومبادئ الطبيعة لكن الناس فى حيرة ولبس. وهو ما يتفق مع الأقاويل الشرعية وأنها فى غاية السداد والصواب، أن البارى جل جلاله مدبر جميع العالم، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يغوت عنايته شيء من أجزاء العالم على السبيل الذى بيناه فى العلية من أن الكلية شاملة فى الجزئيات، وأن كل شيء من أجزاء العالم على السبيل الذى بيناه فى العلية من أن العلية الكلية شائعة فى الجزئيات، وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأدق المواضع وأتقنها^(١). كما يدل على ذلك علم التشريح ووظائف الأعضاء والأقاويل الطبيعية حتى يثبت الإتيان والإحكام وينتقل من الطبيعيات إلى البرهانيات. وهى موكولة لأصحاب الأذهان الصافية والعقول المستقيمة، والسياسات وهى موكولة إلى نوى الآراء السديدة، والشرعيات موكولة إلى نوى الإلهامات الروحانية. والشرعيات أصمها، وألفاظها خارجة على مقادير علوم المخاطبين الذين لا يؤاخذون بما لا يطبقون تصوره. وينتقل الفارابى من إثبات حدوث العالم إلى إثبات التنزيه ونفى الجسمية عن الله والزمان والحركة وضرورة مخاطبة الناس على قدر عقولهم. فطرق البراهين الخالصة لا يعرفها إلا الفلاسفة وفى مقدمتهم أفلاطون وأرسطو. أما البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة للنع فمنشؤها عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالإبداع للوحي والإلهام، وهو ما يتفق مع رأيي الحكيمين ولا يتصور اختلافهما فيه^(٢).

١٠ - ويقال إن أفلاطون يثبت الصور أى المثل بينما ينفيها أرسطو. إذ أن أفلاطون يوحى فى كثير من أقواله أن الموجودات صوراً مجردة فى عالم الإله، وربما يسميها المثل الإلهية. لا تنسد ولا تتدثر مثل الموجودات الكثنة. وأرسطو فى حروفه، كتب ما بعد الطبيعة، شنع على هذه الأقاويل، وبين ما يلزمها من الشناعات لم ينكرها الفارابى أطولها ونشهرتها وعدم تكرارها كى يرجع إليها من يريد. إن غرضه فقط إيضاح الطرف لطالب الحق حتى لا يضل فى الوقوف على اتفاق الحكيمين بعيداً عن الألفاظ المشككة. وربما يثبت أرسطو فى كتابه "الريوية" المعروف بأثولوجيا الصور الروحانية، وأنها موجودة فى عالم

(١) السابق ص ٣٠.

(٢) السابق ص ٢٦-٣٠.

الربوبية. وهي أقاويل إذا أخذت على ظواهرها لا تخلو من احتمالات ثلاثة: الأول أن ينقض بعضها بعضاً، والثاني أن يكون بعضها منتحلاً على أرسطو، والثالث أن تكون لها تأويلات على خلاف ظواهرها فتتطلب وتنطق. أما احتمال تناقض أرسطو في علم الربوبية فبعد مستبعد. واحتمال الانتحال أيضاً بعد لأنها أقوال بلغت قدراً كبيراً من الشهرة. لم يبق إذن إلا احتمال التأويل حتى يرتفع الشك وتذهب الحيرة. فلما كان البارى جل جلاله بانيه وذاته مبايناً لجميع ما سواه، أشرف وأفضل وأعلى، لا يناسبه ولا يشاكله ولا يشابه شيء حقيقة أو مجازاً، فإنه أحياناً تطلق بعض الألفاظ المتوطنة لا تطلق عليه بل على غيره أو تطلق على نحو أشرف مثل حي وموجود. ومن عرف ذلك من الفلسفة وما بعد الطبيعة سهل عليه أن يفهم ما يقوله أرسطو وأفلاطون في الصور. إذا كان الله تعالى حياً موجوداً وجب أن تكون عنده صور ما يريد إيجاداً في ذاته، جل الله من كل اشتباه. ولما كان الله لا يتغير كانت الصور كذلك وإلا أوجد للعالم على غير قصد وغاية وهو شنيع قبيح. هذا هو قصد الفلاسفة من إثبات الصور الإلهية كأشباح قلزمة في أماكن أخرى خارج العالم مما يؤدي إلى القول بوجود عوالم غير متناهية مثل هذا العالم كما بين أرسطو في كتبه الطبيعية وشرحها المفسرون بوضوح. تحتاج الأقاويل الإلهية إلى تدبر شديد. قد تدعو للضرورة أحياناً إلى إطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتوطنة مع تلك المعاني الإلهية الشريفة العالية عن جميع الأوصاف المتناهية والأمور الموجودة على نحو طبيعي. فمن الصعب اختراع ألفاظ أخرى تهوى ما هو مستعمل منها. يكفي فقط جعل معانيها على نحو أشرف وأعلى مما نتخيله ونصوره.

١١ - وفي أمر النفس والعقل كنتيجة لموضوع الصور ذكر أفلاطون في "طيمائوس" أن كل واحد منها عالم غير الآخر، وأنها عوالم مترتبة دون أن يكون لها مكان أو للبارى مكان أعلى، فإن ذلك مستبعد عند المبتدئين في التفلسف، والأولى أن يكون كذلك عند المبرزين فيها. فالتراتب ليس في المكان بل في الشرف والفضيلة. وعالم العقل مثل عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب دون حيز. ولقول بلفاضة النفس على الطبيعة ولفاضة العقل على النفس يعني ولفاضة الصور للكلية من العقل إلى النفس ومن النفس إلى الطبيعة للمعولة وللطف والحماية في حركة الأعلى عند الإطلاق من محبسها بمساعدة البدن الطبيعي شوقاً إلى الاستراحة والرجوع إلى ذاتها. كل ذلك رموز وصور وخيالات لها معاني تضيق العبارة عن التعبير عنها. لذلك تفهم عبارات الحكمين على هذا النحو، وأن العقل كما بينه أرسطو في كتاب "النفس" وكذلك الاسكندر وغيره من الفلاسفة أشرف أجزاء النفس، وأنه عقل بالفعل، به تعرف الإلهيات، ويعرف البارى جل ثلوه. فهو أقرب الموجودات إليه شرفاً وإطفاً وصفاء

لا مكانا وموضوعا وحيزا. ثم تتلوه النفس لأنها متوسطة بين العقل والطبيعة إذ لها حواس طبيعية، فهي متصلة من أعلى بالعقل الذي هو متصل بالبارى عز وجل، ومتصلة من أسفل بالطبيعة وهو نفس المعنى الذي قصده أفلاطون، وبالتالي تزول الظنون والشكوك التي تجعل الحكميين مختلفين وهما في الحقيقة متفقان على سبيل الأغواز والتشبيه كما صرح بذلك أرسطو في "أولوجيا" حيث يصرح بأنه عندما يخلو بنفسه ويخلع بدنه يصير كأنه جوهر مجرد بلا جسم وأخلاقي في ذاته، علم وعالم ومعلوم، يرى ذاته في حسن وبهاء، ويعلم أنه جزء صغير من العالم الشريف ويظل يترقى بذهنه إلى العالم الإلهي فيلمع بالنور والبهاء ما تعجز الأسم عن وصفه، والأذان عن سماعه. فإذا غشاها النور ولم يقو على النظر إليه هبط إلى عالم الفكر حتى يحجب عنه هذا النور. وتذكر أخاه إيراقيطوس حين أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود إلى عالم العقل. وهذا يمكن إدراكه بالذهن وراء الأغاظ. فهي أغاظ ورموز تحتاج إلى تأويل واجتهاد على عكس ما يحدث في زمن الفارابي من دوافع العصبية وطلب العيوب والوقوع في التحريف والتبديل والمجزع عن الكشف والإيضاح^(١).

١٢ - ويرى البعض اختلاف رأيي الحكميين في أمر المجازاة والثواب والعقاب وذلك وهم فاسد. فقد صرح أرسطو بأن المكافأة واجبة في الطبيعة ويقول في رسالته إلى والده الاسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه وشكت في نفسها بأن شهود الله في أرضه هي النفس العالمة التي اتفقت على أن الاسكندر أفضل المتقدمين له آثار ممدودة في أقصى الأرض وأن يؤتي الله أحدا ما أتاه الاسكندر من اجتهاد واختيار واصطفاء من الله. ومن الناس من شهدت عليه دلائل الاختيار ومنهم من لم تشهد عليه. ويعزى أرسطو وألدة الاسكندر بأنها ستكون معه في زمرة الأخيار وفي صحبة النفوس الأظهر بعد أن تقدم بنفسها القرايين في هيكل ديوس مما يبين أن أرسطو يقول بالثواب والمجازاة. أما أفلاطون فقد أودع في كتاب "السياسة" القصة الناطقة بالبحث والنشور والحكم والعدل والميزان ونوافية الثواب والعقاب على الأعمال خيرها وشرها.

بعد هذا العرض التفصيلي لأوجه الاتفاق بين رأيي الحكميين لا يأخذ بأحد العناد الصراح ومتابعة الظنون الفاسدة والأروام المدخولة واكتساب الوزر بما ينسب إلى هؤلاء الأفاضل مما هم براء عنه بمعزل.

ويلاحظ على هذه المحاولة:

(١) السابق ص ٣٥-٣٩.

١ - ليس "الجمع بين رأيي الحكيمين" توافقاً بين متضادين وجما بين متالقضين بل رؤية كلية لرأيين جزئيين، ليس جمعا بعديا صاعدا بل هو جمع استنباطي نازل. فالحقيقة مكتملة في ذهن الفارابي أولا قبل أن تشد إليها الرأيين المتصارعين. الجمع رد البعدى إلى الهيكلى، والجزئى إلى الكلى السابق عليه. قد لا يكون الجزئى متطابقا مع أفلاطون أو أرسطو ولكن الفارابى ركه وصوره وتخليله حتى يسهل جمعهما فى الكلى فى الذهن. فالجمع تركيب وبنية أكثر منه ضمما لأجزاء متباعدة قد تتفق وقد تختلف.

٢ - التقابل بين الحكيمين ليس على الإطلاق وإلا لما كان الجمع ممكنا بل هو تقابل نسبي. عند أرسطو بعض أفلاطون وعند أفلاطون بعض أرسطو فيما اختلفا فيه طبقا لأسطورة "أندروجينوس". كل ذكر به بعض الأنثى، وكل أنثى بها بعض الذكر. الخلاف كمى وليس كيفيا، فى الدرجة وليس فى النوع. يكون التقريب أحيانا من أرسطو إلى أفلاطون، وأحيانا من أفلاطون إلى أرسطو دون وجود وسط حسابى متناسب بينهما. الغالب هو قراءة أرسطو قراءة أفلاطونية أكثر من قراءة أفلاطون قراءة أرسطوية، مما يدل على تفصيل أفلاطون على أرسطو طبقا للفلسفة الاشراقية عند الفارابى. ويدل على ذلك نسبة كتاب أثولوجيا لأرسطو حتى يكون أكثر قربا من أفلاطون فى موضوع قدم العالم وحدوثه. يصحح الفارابى رأى أحدهما بالآخر حتى يصل إلى حد التوسط بينهما مثل تصحيح قول أفلاطون فى أن العالم تذكر بلخضاعه إلى القياس المنطقى عند أرسطو.

٣ - الاختلاف بين الحكيمين ليس فى القصد والغاية والهدف والحقيقة بل فى طرق التعبير ووسائل الإيضاح. الاتفاق فى المضمون والخلاف فى الشكل. الاتفاق فى الجوهر والاختلاف فى العرض. الخلاف موجود ولا يمكن إنكاره. وهو فى نفس الوقت لا يمكن إيقاؤه بل حله. الاختلاف بين الحكيمين فى الظاهر وليس فى الباطن، فى القول وليس فى المعنى، فى الصياغة وليس فى الشيء، والتفرقة بين الظاهر والباطن بين اللفظ والمعنى رؤية إسلامية.

٤ - الخلاف بين الحكيمين خلاف فى الجهة وليس فى الشيء مثل حديث أرسطو عن الجوهر والمحموس فى علم الطبيعة وحديث أفلاطون عن الجوهر العقلى فى علم ما بعد الطبيعة. الخلاف بين الحكيمين فى الموقف، الأعلى والأبنى، الثابت والمتحول، القديم والحديث، الاستنباط والاستقراء، الجدل للنازل والجدل الصاعد، المصورى والمادى، العام والخاص، التحليل والتركيب. وهما طريقان وموقفان ومنهجان متكاملان وليسا على التبادل أو متناقضين.

٥ - يرجع الخلاف أحيانا إلى الشراح "الاسكلايين" وليس إلى أفلاطون أو أرسطو ذاتيهما مثل انتحال أمونيوس وثامسطيوس أن القياس المختلط من الضرورى والوجودى، إذا

كانت المقدمة الكبرى ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبة ذلك إلى أفلاطون. وضع المقارنة بين الحكيمين مع الطبيعيين الأوائل في إطار أعم في تاريخ الفلسفة اليونانية بل ومع سائر الملل والنحل مثل اليهودية والمجوسية خاصة في موضوع قدم للعالم وحدوثه.

٦ - يزداد الخلاف بالتعصب والتشنيع من كل فريق على الآخر، فالخلاف ليس فقط في الرأي بل يتحول إلى تحزب وتعصب وأهواء وبشر وخصام وتشويه كل فريق لرأي الآخر، والندام العقل للمستقيم والرأي المسيد والميل إلى الحق والإنصاف عند الأكثرين. يكون الخلاف بسبب التطرف إلى أقصى حد ولأخذ الحد الأقصى لكل فريق مع أن الأمور على التوسط إلى أدنى حد. الحقيقة وسط بين طرفين مثل نظرية الإبصار التي تقوم على الرأيين معاً، شعاع من العين إلى الموضوع كما يقول أفلاطون في مقابل شعاع من الموضوع إلى العين كما يقول أرسطو. قد لا يكون هناك خلاف في الرأي بين الحكيمين مثل القول بأن العلم تذكر ولكن المؤولين يدفعون ذلك إلى أقصى حد إلى درجة التشنيع وتصحيح ذلك بأن أفلاطون يروي عن سقراط ولا يعبر عن رأيه الخاص.

٧ - يرجع الخلاف إلى سوء استعمال الألفاظ وإلى ضيق الجبارات كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة مثل استعمال لفظ خروج والفعال في نظرية الإبصار بين أفلاطون وأرسطو. ولما استحال وضع ألفاظ جديدة غير المستعمل منها يكفي فقط إبراز معانيها على نحو أشرف وأعلى مما تخيله وتصوره.

٨ - يلجأ الفارابي إلى نصوص الحكيمين في كتبهم المختلفة فحل الخلاف فيها وسوء توليها أو تضاربها كما يفعل المفسر في حل التمازج بين الآيات. يرجع الخلاف إلى إخراج القول من السياق وعدم معرفة موضعه ومرتبته في الطم ويحل بلرجاعه إلى سياقه وموضعه وعلمه.

٩ - سهولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو نظراً للنسبة أنولوجيا لأرسطو مما جعله أكثر دينية في موضوع خلق العالم ومتفقاً مع أرسطو بالرغم من وضع احتمال انتحاله ثم استبعاده، على عكس ابن رشد الذي يؤكد على الانتحال. تظهر نظرية الفيض كأحد آليات الجمع بين رأيي الحكيمين في الصلة بين العقل والنفس والطبيعة وغيض الأعلى على الأدنى نزولاً، وشوق الأدنى إلى الأعلى صعوداً.

١٠ - ما ثبت في النهاية ليس التوفيق بين رأيي الحكيمين بل صحة التصور الإسلامي خاصة حدوث العالم واتفاق الحكيمين مع التصور الإسلامي، وبالتالي اتفاق العقل مع النقل، وهو نوع من الكلام الفلسفي الجديد ببيان اتفاق الولد والموروث. ومن ثم تثبت

صحة الأقاويل الشرعية من خلال إجماع بيل رأيي الحكيمين. ويصبح التصور الإسلامي هو الضامن لاتفاق الحكيمين. ينتهي الفارابي من موضوع الخلاف بين الحكيمين مثل قدم العالم وحدوئه إلى التصور الكلي الديني للعالم بحيث يشمل النبوة والمعاد وليس فقط خلق العالم، والتحول من الخطاب العقلي الواضح إلى الخطاب الرمزي المضمون به على غير أهله.

والمقدمة إيمانية فلسفية خالصة. فيعد البسمة الحمدة لواهب العقل ومبدعه، ومصور الكل ومخترعه. يكتفي به إسمائه القديم وأفضاله، والصلاة على سيد الأنبياء محمد وآله. فالجو الديني الإيماني هو المدخل العام للجمع بين المذهبين. وتنتهي بعض الفقرات التمهيدية للاحق "بمشيئة الله وحسن توفيقه" أو بعبارة "الله أعلم"، وينتهي بالحمدة والصلاة على النبي خير خلق وعلى الطاهرين من عشيرته والطيبين من ذريته^(١).

٣ - ضم المذهبين في تصور ثالث. وهي أعلى مرحلة في المرض الكلي ضم المذهبين، أفلاطون وأرسطو، في تصور ثالث كلي شامل يجمع بينهما وكأنه قمة المثلث المتساوي الساقين أو قاعدته. مثال ذلك ثلاثة الفارابي "تحصيل السعادة"، "فلسفة أفلاطون"، "فلسفة أرسطو". فالجمع بين أفلاطون وأرسطو، وهما من الوافد، لا ينكثي إلا بطرف ثالث "تحصيل السعادة" من الموروث. للنظرية العامة المتكاملة والتصور الشامل من الموروث، والمذهبان الجزئيان، أفلاطون وأرسطو من الوافد^(٢). فيعد أن بين الفارابي للفلسفة عرض تاريخها، وبعد أن اكتشف بنيتها أرخ لها عند اليونانيين. فالتاريخ يتلو البنية، والبنية سابقة على التاريخ^(٣). ومادامت البنية موجودة فإنه يمكن استئناف تاريخها عند شعوب أخرى غير اليونانيين وفي ثقافات أخرى غير الليونانية.

والعنوان خادع لأن موضوعها أقرب إلى المعرفة منه إلى الأخلاق، والصلة بين المعرفة والوجود المنطوق والميتافيزيقيا، عالم الأذهان وعالم الأعيان. وهو التصور النظري

(١) الجمع، المجموع ص ٣٩/٢٢/١/١.

(٢) يسمى صاعد الكتاب "كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس" ولبي ابن أصمجة "كتاب الفلسفتين أفلاطون وأرسطوطاليس"، واللفظي "كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس"، وابن رشد "كتاب الفلسفتين".

(٣) "والفلسفة التي هذه صفتها إما تأتت إلينا من اليونانيين عن أفلاطون" وعن أرسطوطاليس. وليس واحد منهما أعطانا الفلسفة دون أن أعطانا من ذلك الطرق إليها والطريق إلى انشائها متى اختلفت أو بانت. ونحن نبتدأ أولا بنكر فلسفة أفلاطون ومراتب فلسفته ونبيندئ من أول أجزاء فلسفة أفلاطون ثم نرتب شيئا شيئا من فلسفته حتى نأتى على آخرها ونفعل مثل ذلك في الفلسفة التي أعطانا أرسطوطاليس فنبيندئ من أول أجزاء فلسفته فنبيندئ من ذلك أن عرضهما بما أعطياه عرض واحد بأنهما إما اتصتا إعطاء فلسفة واحدة بينهما فلسفة أفلاطون ولجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها" السابق ص ٤٨.

الذي يمكن ضم أفلاطون وأرسطو فيه. فأفلاطون أقرب إلى عالم الأذهان، وأرسطو أقرب إلى عالم الأعيان. وربما اتبع الفارابي الترتيب التاريخي، أفلاطون قبل أرسطو أو كان التقدم في الشرف وليس في الزمان، تفضيل أفلاطون على أرسطو.

أ - "تحصيل السعادة". وهو للتصور الجامع للفلسفتين، أفلاطون وأرسطو أي الجانب العملي الأخلاقي وليس الجانب النظري الفلسفي. في العمل يلتقي النظر، وفي وحدة السلوك تلتقي الآراء المتعارضة وهو درس في أصول الفقه القديم، وحدة العمل وتعدد النظر. والعنوان خادع فموضوعه أقرب إلى "إحصاء العلوم" منه إلى "التنبية على سبيل السعادة". هو ضم للمعارف الفلسفية كلها، للرياضيات والطبيعات والعلم المدني دون المنطق لأن المنطق يكفي بالعرض النسقي العقلي لهذه العلوم. وإذا كان "التنبية على سبيل السعادة" هو انتقال من المنطق إلى الأخلاق فإن "تحصيل السعادة" هو انتقال من الأخلاق إلى السياسة، من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية أي إلى العلم المدني الذي برع الفارابي في تأسيسه^(١). ويبدو أنه متقدم في التأليف نظرا لظلية أسلوب الكندي عليه، والحديث عن العلل الأربعة ببراہين لم، وهل، وماذا، ولماذا، كما يفعل الكندي في براہين اللمية والهلوية. وهناك كثير من التكرار والإسهاب والإضافة والعودة إلى نفس الفكرة وكأن غاية العرض الشرح والتوضيح إلى أقصى حد. والعرض واضح لكن ينقصه التركيز.

وبطبيعة الحال لا يظهر إلا الوافد. فالعرض للكلبي للوافد وليس للموروث، وإن كان الموروث هو الأساس اللاشعوري في عرض الوافد مثل الحديث عن الإقناع والتخيل والامام والتشريع. ويأتي أفلاطون في المقدمة مع الإحالة إلى "طيمالوس" قبل أرسطو ثم أرفقليس. ويذكر اليونانيون ثم العرب ثم الكلدانيون (أهل العراق) وأهل مصر والسريانيون والقنماء^(٢). ويظهر أفلاطون في النهاية وليس في البداية بمناسبة تأديب الصبيان ومحاكاة المعقولات للمحسوسات في "طيمالوس" وشرائط تعلم الفلسفة في "السياسة"، وصورة انطفاء النار تدريجيا عند هرقليطس التي يضرب بها أفلاطون المثل على تبخر الفضائل تدريجيا إن لم تتم ممارستها عمليا، وأفلاطون وأرسطو ممثلا للفلسفة اليونانية. ولا يظهر الموروث إلا في تحليل لفظ إمام في لغة العرب.

(١) الفارابي: "تحصيل السعادة"، حيدر آباد النكن "عام ١٣٤٥.

(٢) أفلاطون (١)، أرسطو (٢)، أرفقليس (٣)، اليونانيون (٤) العرب (٣)، السريانيون (٢)، الكلدانيون (أهل العراق)، أهل مصر، القنماء (٣)، السابق ص ٣٠/٤٢/٤٥-٤٧-٦٨.

ويبدأ بقلوب علم للإنسانية كلها وهي أن الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الأخرى. وهي أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية بالرغم من صعوبة التفرقة بين النظرية والفكرية. الفضائل الفكرية والصناعات العملية أكثرها إسهابا. وهي متداخلة يصعب التمييز بينها بحدود فاصلة لأنها تترتب فيما بينها في علاقة الرئيس بالمرؤوس، والشارط بالمشروط. أعلاها النظرية ثم الفكرية ثم الخلقية ثم العملية في النهاية التي تتراوح بين الفضائل والصناعات.

الفضائل النظرية أولا هي العلوم وغايتها القصوى معرفة الموجودات معرفة عقلية. وهي نوعان، العلوم الأولى التي تحصل مباشرة دون توسط، والعلوم التأملية التي تحصل عن تأمل وفحص واستنباط وتعلم وتعليم. العلوم الأولى هي مقدمات العلوم الثانية المجهولة التي تصبح معلومة بعد الفحص والاستنباط فتصبح نتائج.

وغاية طلب العلم حصول اليقين، كله أو بعضه وإلا فالظن والإقناع. قد يحصل تخيل فيه أو ضلال فيظن معرفته. وربما عرضت فيه حيرة إذا تكافأ النفي والإثبات. وسبب ذلك اختلاف طريق المعرفة تبعاً لثباتين موضوعاتها ومن ثم اختلاف تصوراتها وآرائها. قد يتم اختيار طريق في موضوع غير ملائم والوصول إلى اعتقاد غير سليم. وكلها طرق صناعية تحتاج إلى علامات وفصول للتمييز بينها وإن تكون القرائح العملية المفطورة بالطبع قادرة على إعطاء صناعة تعطي علم هذه الإدراكات إذا كانت الفطرة غير كافية في تمييز هذه الطرق، والتيقن بشروط وأحوال المقدمات الأولى وترتيبها حتى يتم التوصل إلى الحق نفسه واليقين فيه أو بشروط وأحوال وترتيب آخر يوقع في الضلال أو الحيرة أو بشروط وأحوال وترتيب ثالث يؤدي لا إلى الحق نفسه بل إلى خياله ومثاله. فإذا تم التعرف على طرق المعرفة سهل بعد ذلك التعرف على موضوعات المعرفة إما بالتعلم والفحص الذاتي أو بتعليم الآخرين لنا، بالدراية أو بالرواية، بالرأي أو بالأثر كما يقول القدماء.

والمعلومات الأول في كل جنس من الموجودات فيه الأحوال والشروط التي تؤدي إلى الحق اليقيني، تكون مبادئ التعليم له. وإذا كانت للأنواع التي يحتوي عليها الجنس تكون مبادئ الوجود. فمبادئ التعليم هي نفسها مبادئ الوجود، وكان الفارابي هنا يوحد بين الاثنين. وتسمى براهين تلك المعلومات براهين "ثم" الشيء إذا كانت تعطي أسباب العلم بالإضافة إلى "هل" الشيء موجود. وتكون مبادئ العلم هي مبادئ الوجود. فإن لم تكن أسبابها له تمايزت مبادئ العلم عن مبادئ الوجود، وتكون البراهين حول "هل" و"أن" وليس براهين "ثم" الشيء. فالسبب هو الذي يوحد بين المعرفة والوجود وكان الفارابي هنا يضع أسس التفكير العلمي.

ومبادئ الوجود هي العلال الأربعة: ماذا وهي العلة للمادية، بماذا وهي العلة للفاعلة، كيف وهي العلة للصورية، ولماذا وهي العلة للغائية. ومن أجناس الوجود ما يمتنع أن تكون له مبادئ علمه فقط وكأن الله هو الموجود الوحيد الذي لا تتوحد مبادئ العلم فيه مع موضوع العلم. ومن الموجودات ما تكون له العلال الأربعة كلها، ومنها ما تكون له ثلاثة فقط دون المادة. فمبادئ الوجود ثلاثة على الأقل الصورية والفاعلة والغائية من أجل ضم الموجودات العقلية.

وكل علم يهدف إلى أن يجعل الموجودات معقولة تقصد أولا اليقين بوجود جميع ما يحتوي عليه الجنس. ويهدف إلى علم مبادئ الوجود إذا كانت البداية بمبادئ التعليم ثم اليقين بمبادئ الوجود وعددها، مثل الأسباب الأربعة، كلها أو بعضها، ثم مبادئ المبادئ حتى الانتهاء إلى أبعد مبدأ لهذا الجنس وهو المبدأ الأقصى دون تخطيه إلى مبدأ جنس آخر. فإذا كانت مبادئ العلم هي مبادئ الوجود كانت علله. وإن لم تكن كذلك كانت فيها خفية غير معلومة متأخرة عن مبادئ الوجود. فالوجود عند الفارابي سابق على المعرفة.

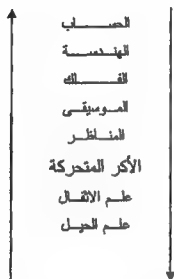
ويؤدي هذا الترتيب إلى لزوم النتيجة من المقدمات، المقدمات مبادئ التعليم والنتيجة مبادئ الموجودات. الأولى أسباب العلم بالثانية والثانية أسباب لوجود الأشياء في الخارج على النحو الآتي:



فترتقي المعرفة من الموجودات إلى مبادئ الموجودات إلى مبادئ العلوم. وبالرغم من أن الجدل صاعد من المحسوس إلى المعقول إلا أن الموجودات متأخرة عن المبادئ، والمبادئ أقدم من الموجودات في الجدل النازل. ومبدأ المبادئ أقيمتها جميعا الذي يكشف عن مبادئ مجهولة أدنى منه وتتبع منه ويمكن معرفتها منه استنباطا. فالمعرفة صاعدة من الموجودات إلى للمبادئ، ونازلة من مبدأ المبادئ إلى للمبادئ الأدنى، وهو العلم بالمبادئ الأربعة. فهو علم استقرائي واستنباطي في نفس الوقت، وكذلك العلم بالواحد والكثير. فإذا كان العلم هو استنباط المجهول من المعلوم فإن هذا الاستنباط يكون استقراء حين يكون المجهول مبادئ الموجود والمعلوم الموجودات أو استقراء عندما يكون المجهول مبادئ

الموجود والمعلوم مبدأ للمبادئ، المبدأ الأقصى. وقد يعطي المبدأ الأول علماً بمبدأ آخر أقدم منه. فيعطي علماً بوجوده ويسبب وجوده.

وأول أجناس الموجودات هو الأبعد عن الحيرة والاضطراب في الذهن وهي الرياضيات، الأعداد والأعظم. إذ تعطي الأعداد التقدير، وكيفية التقدير في الأعظم التي تعطي الأشكال والأوضاع وجوداً لترتيب وإتقان للتأليف وحسن النظام. ويكون ترتيب علوم التعاليم كالآتي:



وفي الرياضيات تكون مبادئ التعليم هي نفسها مبادئ الوجود. وتجمع براهينها بين الاثنين. وتقتصر على المبادئ الثلاثة لأنها خالية من المادة. ويتم الانتقال من هذه العلوم نزولاً من الأعداد إلى الحيل لأن العدد هو أصل العلوم وهو ما يتفق مع ما عرضه الفارابي من قبل في "إحصاء العلوم" مما يدل على أن العرض يقوم على التأليف. ويسمى هذا النزول الارتقاء أي التقدم من الأصل إلى الفرع، ومن الأساس إلى المؤسس. فهو ارتقاء نازل، ابتداء من البسيط إلى المركب، ومن الواضح إلى الأقل وضوحاً، ومن للنظري إلى العملي. وهذا هو معنى التقديم والتأخير في إحصاء العلوم الذي لا يعني مجرد رصد كمي بل ترتيب كمي في نسق للتكولوجيات. وكل علم متقدم على الذي يليه ومتأخر على الذي يسبقه.

أما الموجودات التي لها مبادئ أربعة فهي الموجودات الطبيعية التي لها مبادئ طبيعية التي لا تكون معقولة إلا في المواد. وتعتمد على بعض مبادئ علم التعاليم الصالحة في معرفة الموجودات الطبيعية مثل أجناس الأجسام المحسوسة مثل الأجسام السماوية والعناصر الأربعة، الأرض والماء والهواء والنار، وما شابهها من بخار وأجسام حجرية ومعنوية على سطح الأرض وفي باطنها ثم النباتات والحيوان غير الناطق ومعرفة مبادئها القريبة والبعيدة.

ومبادئ التعليم فى الطبيعيات غير مبادئ للوجود على عكس الرياضيات، ويتم الانتقال فقط من الأولى إلى الثانية صعودا مع أن مبادئ التعليم متأخرة عن مبادئ الوجود لأن مبادئ الوجود هي أسباب الموجودات وللتعاليم فى آن واحد. المبادئ القريبة كانت مبادئ للتعاليم ثم الانتقال منها إلى مبادئ المبادئ إلى أقصى المبادئ صعودا أو إلى أقرب المبادئ نزولا.

ويتم النظر فى الأجسام المحسوسة وأجناسها وأنواعها وفى الأجسام السماوية ومبادئ وجودها حتى الوصول إلى مبادئ لا طبيعية تكشف عن موجودات أكمل وجودا من الطبيعة والأشياء الطبيعية. ليست أجساما ولا فى أجسام مما يستدعي وجود علم آخر هو ما بعد الطبيعة وهو علم وسط بين الطبيعيات والرياضيات، فالطبيعيات وما بعد الطبيعة كلاهما يرد إلى الرياضيات. وواضح هنا غياب المنطق كعلم، ربما لأنه آلة لكل العلوم. كما أنه من الواضح ارتباط ما بعد الطبيعة بالطبيعة وكأنهما علم واحد. فعلم ما بعد الطبيعة هو علم الطبيعة مقلوبا إلى أعلى، وعلم الطبيعة هو علم ما بعد الطبيعة مقلوبا إلى أسفل. وقد ضم الفارابى العلم الطبيعي والعلم الإلهي فى علم واحد فى "إحصاء العلوم".

وبعد فحص مبادئ الوجود للحيوان يتم اكتشاف النفس ومعرفة المبادئ النفسانية والارتقاء منها إلى الحيوان الناطق. وإذا تم النظر فى هذه المبادئ يتم اكتشاف العقل. مما يدعو إلى اكتشاف مبادئ غير جسمانية مثل التي عرفت من قبل فى النظر إلى الأجسام السماوية. ثم يتم الانتقال من النفس والعقل ومبادئهما إلى الغايات والكمال الأقصى الذي لأجله كون الإنسان. والمبادئ الطبيعية فى الإنسان وفى التعليم غير كافية لأن يصل الإنسان بها إلى الكمال، وأنه بحاجة إلى مبادئ منطقية عقلية لا هي التعاليم ولا هي ما بعد الطبيعة ولا هي الطبيعة. هي أيضا مبادئ للموجودات التي يسعى إليها الإنسان ليلبغ الكمال. ولما تفاوتت مراتب الكمال لا يستطيع الإنسان أن يبلغ أكصاها بمفرده فيحتاج إلى معاونة اناس كثيرين طبقا لفطرة الإنسان وحاجته إلى التعاون. لذلك يسمى الحيوان الإنسي والإنسان المدني مما يحتاج إلى نظر آخر وعلم آخر يفرض هذه المبادئ العقلية وأفعال الإنسان وملكوته التي يسعى بها نحو الكمال فيتأسس العلم الإنساني والعلم المدني.

ويبدأ العلم بالنظر فى الموجودات مثل النظر فى ما بعد الطبيعة وفى الطبيعة ويعتمد على مبادئ التعليم التي تتفق معه حتى الانتهاء إلى موجودات لا تكفيها هذه المبادئ وفى حاجة إلى مبدأ أول لجميع الموجودات وهو أكمل المبادئ وأتمها. ثم تتفاوت الموجودات صادرة منه على مراتب أقرب منه أو أبعد عنه. وهذا هو النظر الإلهي فى الموجودات. فإن المبدأ الأول ليس جسما ولا فى جسم. كل الطرق تؤدي إلى المبدأ الأول، فى علم التعاليم إلى

مبدأ العدد، ومن الطبيعيات إلى مبدأ الموجودات، ومن علم ما بعد الطبيعة إلى مبدأ المبادئ، ومن العلم الإنساني، النفس والعقل، وللعلم المدني، التعاون الإنساني إلى مبدأ الكمال.

ثم يتم الفحص في العلم الإنساني والفرض للذي من أجله كون الإنسان وهو الكمال الذي يبلغه، ووسائل تحقيقه. وهي الميزات والفضائل والחסنات وما يبعد عنه مثل الشرور والنقائص والسيئات. وهذا هو العلم المدني الذي ينال به أهل المدن السعادة بمقدار فطرة كل فرد. فاجتماع المدنيين مثل اجتماع الأجسام، ولا فرق بين اجتماع المدن والأمم واجتماع العالم. وكما أن في العالم مبدأ واحدا ثم مبادئ أخرى تتلوه على الترتيب وموجودات من تلك المبادئ متراتبية أخرى من أعلى إلى أسفل، فكذلك للترتيب في الأمة أو المدينة، مبدأ أول تلوه مبادئ أخرى. مدني أول يتلوه مدنيون آخرون. ويمثل آخر المبادئ النظرية آخر المدنيين في المدينة والإنسانية. كما يتقابل نظام الموجودات في العالم مع نظيره نظام المدنيين في المدينة أو الأمة. هذا هو الكمال النظري ويتضمن علم الأجناس الأربعة التي يتم بها تحصيل السعادة القصوى لأهل المدن والأمم ولنظام العالم. فهو علم واحد في الحقيقة العلم النظري وعلم الموجودات والعلم المدني، لا فرق بين العقل والطبيعة والمجتمع.

لقد أعطت العلوم النظرية هذه الأشياء موجودة بالفعل، لا فرق بين العقل والوجود، بين عالم الأذهان وعالم الأعيان، فإذا حدث عدم تقابل بين الاثنين نشأت الحاجة إلى علم آخر غير العلم النظري. فالأشياء المعقولة من حيث هي كذلك خالصة عن الأحوال والأعراض وموجودة خارج النفس، واحدة بالعدد، لا تتبدل ولا تتغير في حين أن الواحدة بالنوع تتبدل وتحتاج إلى الأحوال والأعراض إذا كانت خارج النفس كما هو الحال في المعقولات الطبيعية الواحدة بالنوع وفي المعقولات الإرادية. كل ما يوجد بالإرادة لا يمكن أن يوجد أو يعلم إلا بالأعراض والأحوال المقترنة بها. وهي توجد واحدة بالعدد بل بالنوع أو الجنس. لذلك تتبدل عليها، تزداد وتنقص وتتركب طبقا لقوانين على مدة طويلة تتبدل وتتغير أيضا. ومالا تخضع لقانون فإنها تتبدل على نحو دائم في مدة قصيرة وعلى حسب ما يريد الفاعل. وربما لا يحصل منه شيء أصلا بسبب المتضادات العائقة له، منها ما هو طبيعي ومنها ما هو إرادي عن إرادات آخرين وليس فقط طبقا لاختلاف الأزمنة والأمكنة مثل الأشياء الطبيعية، وهكذا الإنسان. فإنه في عالم الأعيان، ويتبدل طبقا للزمان والمكان في الأحوال والأعراض. والمعقول من ذلك كله معقول واحد. وكذلك الأشياء الإرادية مثل العفة واليسار لها معان معقولة إرادية تختلف باختلاف الزمان والمكان والأمم ساعة بساعة أو يوما بيوم أو شهرا بشهر أو سنة بسنة أو حقبة بحقبة أو أحقابا بأحقاب. فالتغير له إيقاع سريع وإيقاع بطيء

تتطلب معرفة الأعراض والأحوال المتبدلة فى عالم الأعيان المدة المعلومة قصيرة كانت أم طويلة. والمكان المحدد من المعمورة صغيرا كان أم كبيرا يشترك فيها إنسان واحد أو طائفة فى مدينة أو مدينة أو أمة أو المعمورة كلها.

والفضيلة الفكرية المدنية يستتبط منها ما هو أنفع فى غاية فاضلة مشتركة لأمم أو أمة أو مدينة منها. ما يبقى مدة طويلة ومنها ما يبقى مدة قصيرة. وما يستتبط لكل الأمم مدة طويلة هو الأكثر على وضع النواميس. وما يستتبط فى مدة قصيرة هي أصناف التدبيرات الجزئية الزمنية عند الأمم أو الأمة أو المدينة. وما دون ذلك لطائفة فى مدينة أو منزل فى طائفة فإنها تكون فضيلة منزلية أو جهادية فى مدة قصيرة أو طويلة. وقد تنقسم الفضيلة إلى أجزاء صغار، صناعة أو عرض حادث أو حرفة أو غاية خاصة أو لغيره فتكون مشورية. قد تجتمع فى إنسان واحد وقد تفرق وكلما كانت هذه الفضائل الفكرية أكمل رياسة وأعظم قوة كانت الفضائل الخلقية المقترنة بها أشد رياسة وأعظم قوة كذلك.

والفضائل الخلقية ثالثا تقتصر على جزء المدينة اما فى المجاهدة أى الحرب أو المال أى الاقتصاد أو فى جزء آخر قبل أن تتحول إلى صناعات عملية لإنسان أو لمنزل مدة قصيرة أو طويلة. والفضيلة الكاملة هي أعظمها قوة أو مجموع الفضائل كلها عند الناس والمنازل والمدن والأمم جميعا وهي الفضيلة الرئيسية التي نتقدم على جميع الفضائل مثل فضيلة صاحب الجيش الذى تتوافر فيه القوة الفكرية التى يستتبط بها الأنفع والأجمل المشترك بين المجاهدين مثل الشجاعة والمشاركة بين مكتسبى الأموال. وكذلك تترتب الصناعات وفى مقدمتها الصناعة الرئيسية وهي أقواها. وتحت فضيلة قيادة الجيوش هناك فضائل وصناعات أخرى. كما أن دون فضيلة اكتساب الأموال هناك فضائل وصناعات خادمة لها. وما هو أنفع وأجمل وكذلك الغايات الفاضلة إما أن يكون في المشهور أو عند ملة أو فى الحقيقة. ومن الواضح أن الفضيلة الرئيسية تكون تابعة للفضيلة النظرية للتمييز بين معقوليتها والأعراض المقترنة بها. كما أن الفضيلة الخلقية تكون تابعة للفضيلة الفكرية حتى يمكن استنباط الأدنى من الأعلى، والعملية من الخلقية، الخلقية من الفكرية، والفكرية من النظرية.

والفضائل إما بالطبع أو بالإرادة. والفضائل الطبيعية أشبه بالملكيات فى الحيوانات غير الناطقة كالشجاعة فى الأسد. وقد يكون الأمر كذلك فى الإنسان إلا أنها عنده أيضا إرادية. فالإنسان يسلك بالطبيعة وبالإرادة فى الفضائل الخلقية العظمى مثل الملوك والخدم. كلاهما ملك أو خادم بالطبيعة والإرادة، وكذلك فضائل المدن والأمم. ويتم تحصيلها بطريقتين، التعليم والتأديب. التعليم لإيجاد الفضائل الفكرية والنظرية والتأديب لإيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية. التعليم بالقبول والتحصيل، والتأديب بترويض العزائم وعشق الفضائل.

والعلوم النظرية إما أن يعلمها الأئمة والملوك وأما من يحفظونها ويعلمونها لغيرهم ابتداء من المقدمات الأول والمعلوم الأول في كل جنس من العلوم النظرية ثم أصناف أحوال المقدمات وترتيبها بعد تقوية نفوس الأحداث وترويضهم طبقاً لطبيعتهم الإنسانية ثم استعمال الطرق المنطقية. ويعلمون من الصبي كما قال أفلاطون مع منائر الآداب حتى يبلغ أشده، ثم يعين الملوك منهم ابتداء من الرياضات الجزئية ارتقاء إلى الرياضات الكلية^(١). ولا يقتصر التعليم على ما توجهه الآراء المشتركة أي العادات والأعراف. ويمكن تعلم الأشياء النظرية بالطرق الإقناعية وطريق التخيل وهي الأمور التي لا يعقلها الإنسان إلا بعد أن يعقل الكثير، وهي المبادئ القصوى والمبادئ غير الجسمانية التي لا تفهم العامة إلا مثالاتها، ويمكن في نفوسهم بطريق الإقناع، وما تتميز فيه أمة عن أمة، ومدينة عن مدينة، وطائفة عن طائفة إلى أن يحصلوا على الفضائل النظرية.

ثم تأتي الفضائل أو الصناعات العملية رابعا مرتبطة بالفضائل الخلقية ثالثا عن طريق التعلم والتدريب. إذ يتعود الناس عليها بطريقتين: أحدهما الأقاويل الإقناعية والإنفعالية التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملاكات حتى تنهض العزائم طوعا نحو أفعالها وما تعطيه هذه الملاكات من قدرة على الصنائع المنطقية. والثاني طريق الإكراه مع المتردين العاصين من أهل المدن والأُمم الذين لا ينهضون إلى الصواب طوعا أو بالأقاويل أو من تعاصى منهم عن العلوم النظرية. والقادر على فضيلة الملك أو صناعة استعمال الفضائل الجزئية يكون قادرا على تأديب أهل الفضائل والصنائع في الأمم. وأهل المدن طائفتان، من يتأدب طوعا أو من يتأدب كرها. والملك مؤدب الأمم ومعلمها مثل رب المنزل ومعلم الصبيان والأحداث إما بالرفق والإقناع أو بالكره والجبر. الماهية واحدة في أصناف الناس، إنما التفاضل في القوة والكثرة وعظم القوة وصغرها على تأديب الأمم على تأديب الصبيان والأحداث وأهل المنازل، وقوة المقومين والمؤدبين وهم الملوك، وقوة ما يستعمل للتأديب من المهن طوعا أو كرها، والقوة على جودة التدبير في قود الجيوش واستعمال آلات الحرب والناس في مغالبة الأمم والمدن الذين لا ينقادون لأعمال السعادة التي بها كمال الإنسان حسب رتبته في الوجود.

ويحتاج الملك إلى العلوم النظرية المعقولة التي حصلت معرفتها ببراهين يقينية والتماس الطرق الإقناعية في كل منها أو للتخيلية بالمثالات. وهي مشتركة بين جميع الأمم والمدن. كما يحتاج إلى إحصاء أفعال الفضائل والصنائع العملية الجزئية وطرقها الإقناعية

(١) يحدد الفلارابي لمدة يثماني أسابيع من أعمارهم أي شهرين والطفل لا يتعلم رياضة جزئية أو كلية وهو مزال رضيعا. وإذا كان المقصود مدة للتعليم للرياضة للجزئية أو الكلية فهي مدة أيضا قصيرة لا تكفى.

لأنها في العزائم والأقوال الانفعالية والخلقية التي تخشع منها النفوس. وقد يستعملها الملوك المضادون والمشاكسون. فتحصل العلوم الثلاثة الأولى النظرية والفكرية والخلقية تنفيذاً لغرض الرئيس الأول في الأمم والمدن.

ثم ينظر في أصناف الأمم، أمة أمة وطباعتها المشتركة من الملكات والأفعال الإنسانية واشتراكهم في الطبيعة الإنسانية التي تعممهم، وخصائص كل أمة التي تنفرد بها وما يستعمل معها من طرق الإقناع.

فالعلوم الحاصلة أربعة: الفضيلة النظرية التي تحصل بها الموجودات معقولة ببراہین يقينية أو بأعيانها عن طرق اقناعية أو مثالات تلك المعقولات والتصديق بها بالطرق الاقناعية وتطبيقها على كل أمة، وما تسعد به أو قد تشقى به أخرى. وما يستعمل في إقناع أمة قد لا يستعمل في إقناع أخرى. وذلك كله تنفيذ لغرض الرئيس والذي يفوض سلطته في تأديب الأمم مثل الطوائف. ففي كل منها فضيلة جزئية وأخرى فكرية لجودة استعمال الجيوش. وقد ينتقل التفويض إلى وحدات أصغر حتى الأفراد حسب فضائلهم الفكرية.

وأول هذه العلوم العلم الذي يعطي للموجودات معقولة ببراہین يقينية سواء بأعيانها منقوع بها أو بتخييلها ليسهل تعليم جهود الأمم وأهل المدن. فمنها الخاصة ومنها العامة. والعامة لا يتقنون إلا على ما يوجبه الرأي المشترك، والخاصة هم الذين يعرفون الأمور النظرية بمقدمات براهنية. وللخاصة والعامة ليست قسمة حرفية، فيصبح كل متخصص في حرفة من الخاصة بل هو العمق في فهم العلم. والعالمى كل من لم تكن له رئاسة ولا صناعة ترشحه لرئاسة أو يخدم بها المدينة، ومن ظن بنفسه أن له صناعة يصلح أن يتقلد بها رئاسة أو حال رئاسة مثل نوي الأحصاب وكثير من ذوي اليسار. وأدخل في الخصوص كل من كانت صناعته تؤهله أن يتقلد بها رئاسة. فمقياس للتمييز بين الخاصة والعامة هو درجة الأهلية للرئاسة. أبخص الخواص هو الرئيس الأول البعيد عن الرأي المشترك، ومن تقلد رئاسة مدينة قصد بها تنميم الرئيس الأول وخدمته. وهو المؤهل للحصول على العلم ببراہین يقينية في حين يقتصر العامة أي الجمهور على البراهين الاقناعية والتخيلات. وهو أقدم العلوم وأكملها رئاسة وهو العلم النظري الأول وسائر العلوم خادمة له، الثاني والثالث المستبطلان منه.

وتتحول الفضائل والصناعات العملية إلى فلسفة في التاريخ عندما يبين الفارابي انتقالها في الأمم القديمة من أمة إلى أمة في خمس مراحل: فقد بدأت عند الكلدانيين وهم أهل العراق ثم صارت إلى أهل مصر ثم إلى اليونانيين ثم إلى السريانيين ثم إلى العرب. فالكلدانيون أقدم من المصريين. والعرب آخر من حملوا العلوم وليس للمسلمون طبقاً للتصور القومي للعلم. والشرق

التقديم، الصين، والهند، وفارس لا وجود له. ولو شاء أحد الاستمرار بعد الفارابي الآن لتحديث عن فترة الغرب الحديث منذ عصر النهضة حتى اليوم، واحتمال فترة مباحة في الشرق.

أما التكوين فهو فقط ثلاث مراحل، من اللسان اليوناني إلى اللسان السرياني إلى اللسان العربي وكأن البابليين لم يدونوا علومهم ولا المصريين القدماء.

كان اليونانيون يسمون هذه العلوم والفضائل والصناعات الحكمة على الإطلاق أو الحكمة العظمى، ويسمون افتتاحها العلم وملكتها الفلسفة، فاللغة وسيلة للعلم، والعلم غاية الفلسفة. وتعني إثمار الحكمة العظمى ومحبتها. ويسمون المقتني لها فيلسوفاً، ويصفون المحب للحكمة والمؤثر لها. وتتضمن بالقوة جميع الفضائل. ويسمون علم أو علوم وأم العلوم وحكمة الحكم وصناعة الصناعات وفضيلة الفضائل. ويقال للحكمة على الحق والإتقان في صناعة لدرجة الإعجاز في الحكمة البشرية. ويقال على الخلق حكيم في تلك الصناعة وكذلك النافذ الرؤية والحديث فيها قد يسمى حكيماً. إلا أن الحكمة على الإطلاق هي هذا العلم وملكته.

وإذا انفردت العلوم النظرية ولم تتحول إلى قوة على استعمالها في غيرها كانت فلسفة ناقصة. والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو الذي تحصل له هذه العلوم النظرية وتكون له القوة على استعمالها في غيرها. ولا فرق بين الفيلسوف والرئيس الأول. فمن لديه القوة على استعمال ما تحتوى عليه النظرية واحد، يجعل الأمور معقولة وإرادية. وكلما كانت قوته أعظم كانت فلسفته أكمل. والكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية والعلمية ببصيرة يقينية، وكانت له القدرة على إيجادها في جميع الأمم والمدن ببراهين يقينية وبطرق القناعية بل وتخيلية طوعاً أو كرهاً. وهو الفيلسوف على الإطلاق، الرئيس الأول. والتعليم يلتزم بشيئين: تفهيمه وإقامة معناه في النفس ثم التصديق به. وتفهم الشيء على ضربين: أن يعقل ذاتاً أو أن يتخيل مثاله الذي يحاكيه. ويكون التصديق بطريقتين، البرهان اليقيني أو الإقناع. ومتى حصل علم الموجودات وعقلت معانيها ووقع التصديق بها على البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة. ومتى تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها وقع التصديق بها بالطرق الإقناعية تسمى ملكة. وإذا استعملت فيها الطرق الإقناعية سميت الملكة المشتملة عليها الفلسفة الذائعة المشهورة والبرترائية. فالملكة محاكية للفلسفة. وكلاهما يشتملان على موضوعات وبأعيانها، ويعطيان المبادئ القصوى للموجودات، علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات، والغاية القصوى للإنسان وهي السعادة للقصوى، والغاية القصوى لكل واحد من الموجودات. وما تعطيه الفلسفة معقولا أو متصورا تعطيه الملكة متخيلا. وما تعطيه الفلسفة مبرهنا تعطيه الملكة مقنعا. تعطي للفلسفة ذات المبدأ الأول وذوات المبادئ التوالى

غير الجسمانية التي هي المبادئ القصوى معقولات. وتخليه الملة بمثالاتها المأخوذة من المبادئ الجسمانية، وتحاكىها بنظائرها من المبادئ المننية، وتحاكى الأفعال الإلهية بأفعال المبادئ المننية، وتحاكى أفعال القوى والمبادئ الطبيعية بنظائرها من القوى والملكات والصناعات الإرادية. وقد فعل ذلك أفلاطون في "طيماوس"، عندما حاكى المعقولات بنظائرها الحسية، وأصناف السعادات القصوى، وهي غايات أفعال الفضائل الإنسانية بنظائرها من الخيرات. حاكى السعادات بنظائرها من السعادات، ومراتب الوجود بنظائرها من المراتب الكثافة في الزمان. وكل ما تعطيه للفلسفة بالبراهين اليقينية تعطيه الملة بالاقناعات. والفلسفة تتقدم على الملة بالزمان. فالإنسان نشأ فيلسوفا قبل أن يتحول إلى ملى.

وكما تحولت الفضائل النظرية والعملية إلى فلسفة ثم تحولت الفلسفة إلى فلسفة في التاريخ، تتحول الفلسفة أيضا إلى فلسفة في القانون والتشريع. فإذا وجدت بالفعل معقولات الأشياء الإرادية التي تعطىها الفلمسة العملية وتوفرت فيها الشروط يمكن تحويلها إلى نواميس. فواضع النواميس هو الذي له القدرة على أن يستخرج بجودة فكره شرائطه التي يصبح بها موجودا بالفعل تقال به السعادة القصوى ويكون هو الفيلسوف الرئيسي أو الرئيس الفيلسوف. فشرط التشريع هو الفلسفة. والفلسفة إن لم تتحول إلى تشريع تكون ناقصة بل يصفها الفارابي بأنها باطلة. فمن أفتى الفضائل دون أن تكون له القدرة على إيجادها على العموم وليس على الخصوص، وأن يستخرج المعقولات الإرادية أحوالها وشرائطها بحيث تكون موجودة بالفعل يكون ناقصا. فالفضيلة الفكرية شرط التحول إلى الفضيلة العملية. والفضيلة العملية لا توجد إلا بشرط الفضيلة الفكرية. ويتطلب ذلك أيضا القدرة على جودة الإقناع والتخيل.

الإمام والفيلسوف والمشرع أي واضع النواميس معنى واحد إلا أن الفيلسوف يدل على الفضيلة النظرية والفيلسوف الكامل هو الذي يصل بها إلى كمالها الأخير، فيصبح واضع النواميس الذي يتضمن جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية والقوة على استخراجها وإيجادها في الأمم والمدن. والملك يبيد التسلط والاقتدار، والاقتدار التام ينبع من الداخل وليس من الخارج، وهو ما يتطلب قوة المعرفة والفكرة والفضيلة والصناعة وإلا نقصت قدرته. وإن كان قادرا على الخيرات دون السعادة القصوى كان ناقصا. لذلك صار الملك على الإطلاق هو الفيلسوف واضع النواميس. والإمام في لغة العرب يدل على المؤتم به والمتقبل، أما المتقبل كما له أو المتقبل غرضه. فإن لم يكن متقبلا لجميع الأفعال والفضائل والصناعات لم يكن متقبلا على الإطلاق. وإن لم يوجد غرض يلتزم حصوله بشيء من الأفعال والفضائل والصناعات سوى غرضه كانت صناعته وفضيلته وفكرته وعلمه أعظم الصناعات والفضائل والأفكار والعلوم. ولا يمكن ذلك دون العلوم النظرية والفضائل الفكرية عند الفيلسوف.

الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النوليس والإمام إذن معنى واحد. وهي مترادفات على التبادل عند جمهور اللغويين، تدل على معنى واحد. ومتى حصلت هذه الأشياء النظرية التي برهنت في العلوم النظرية، وتخلت في نفوس الجمهور، ووقع التصديق بها، وحصلت الأشياء العملية بشرائطها، وتمكن وجودها من النفوس واستولت عليها وصارت عزائم تهضهم نحو أفعال أخرى فقد تحققت الفضائل النظرية والعملية بأعيانها وببصيرة يقينية إذا كانت في نفس واضع النوليس. وإذا كانت في نفوس الجمهور فهي ملكة عن تخيل وإقناع. وهي عند النوليس والفيلسوف ليست مخيلات أو مقنعات بالنسبة له بل يقينية بل هو الذي اخترعها لتتمكن من نفوس الجمهور على أنها تخيل وإقناع لغيره. له فلسفة ولغيره ملكة. فهو الفيلسوف بالحقيقة.

أما الفلسفة البتراء وفيلسوف الزور والبهرج فيلسوف الباطل فهو الذي يشرع قبل أن يتعلم العلوم أو أن يتعلم العلوم دون أن يكون موطأ لها. التشريع في النظر أهلية واستعداد وفطرة. وهي الشروط التي ذكرها أفلاطون في كتاب "الميلسة"، أن يكون جيد الفهم والتصور للشيء، حفوظاً وصبوراً على الكد، محباً للصدق وأهله، والعدل وأهله، غير جموح ولا لجوج في أهوائه، غير شره على المأكول والمشروب، وتهون عليه الشهوات والدرهم والدينار، كبير النفس عما يشين عدد الناس، وربما سهل الانقياد للخير والعدل، وعسر الانقياد للشر والجور، قوي للزيمة على الشيء الصواب، ربي على نوليس وعادات ما فطر عليه، صحيح الاعتقاد لأراء الملة التي نشأ عليها، متمسكاً بالأعمال الفاضلة التي في ملته، غير مخل بكلها أو معظمها، متمسكاً بالفضائل غير المنحلة بالأعمال الجميلة وإلا كان فيلسوف زور وبهرج وباطل.

الفيلسوف الباطل هو الذي تحصل له العلوم النظرية دون كمالها الأخير ودون تحقيقها بكل إمكاناتها. هو الذي لم يشعر بفرض الفلسفة فيحصل على النظري دون العملي، وعلى المعرفي دون الأخلاقي. وظن أن السعادة ما ظنه الجمهور، خيرات فطلبها، قد يناله وقد لا يناله. والفيلسوف البهرج هو الذي يتعلم العلوم النظرية دون تزويرها ولكنها لم تتحول لديه إلى أفعال فاضلة أو الجميلة بحسب الملة بل تابع هواه وشهوته في كل شيء. والفيلسوف المزور هو الذي تعلم العلوم النظرية من غير أن يكون معداً بالطبع نحوها وهو أقل من الباطل والمزور لأن الباطل والمزور على الأقل حصل كل منهما على العلوم النظرية دون أن تتحول عنده إلى فضائل أو اضمحلت عندها تدريجياً لكبر السن فتتلفى علومهما أئد من انطفاء نار أركليطس الذي يذكره أفلاطون لأن طباع الأول وعادة الثاني يقرهان ما تعلماه في شبابهما ويتقلان عليه ما قد احتملا الكد فيه فيهملاته، فتضيع الثمرة وإن حدث الغرس. أما

المزور فهو الذي لا تتوافر فيه الأهلية على العلوم النظرية منذ البداية. والفيلسوف الحق هو الذي جمع بين الفضائل الفطرية والفكرية والخلقية والعملية سواء انتفع به الناس أو كمل في ذاته. فالملك والإمام بماهيته وصناعته وليس بقبول الناس له. كما أن الطبيب طبيب حتى دون علاج للمرضى، فالقمة قائمة سواء وجدت القاعدة أم لم توجد. إلى هذا الحد بلغ استقلال الرئاسة عند الفارابي حتى غياب المرؤسين. وتنتهي الرسالة بالحملة والصلاة والسلام على سيد المرسلين^(١).

وبلاحظ على تحصيل السعادة الآتي:

١ — أن البنية في "تحصيل السعادة" التي أراد الفارابي ضم أفلاطون وأرسطو فيها هي بنية أفلاطونية إشرافية وليست بنية محايدة. والفارابي أفلاطوني النزعة. فكان ضم المذهبين في تصور ثالث غير متعادل منذ البداية لصالح أفلاطون أكثر منه لصالح أرسطو.

٢ — يوحد الفارابي بين المنطق والوجود، بين الميتافيزيقا والطبيعة، بين النظر والعمل. والرياضيات شرط العلوم كلها كما عرض في "إحصاء العلوم".

٣ — الفلسفة إعادة إنتاج كل شيء وليست مجرد غاية في ذاتها. هي أداة للمعرفة الشاملة، علم العلوم، فضيلة للفضائل، صناعة للصناعات. الفلسفة ليست حرفة يحذقها الحرفي بل أداة تعرف بها كل العلوم والصناعات.

٤ — يظهر الموروث عن بعد، وبطريق ضمني غير مباشر مثل التركيز على الفطرة والطبيعة والاستعداد، والتوحيد بين الجليل والخير والنافع، وضرورة التشريع للمجتمع، وتحول الطبيعة إلى إرادة، وجعل الفضائل فطرية وبالاختيار.

٥ — الفلسفة أعلى من الدين، والحقيقة أكمل من الملة. للفلسفة يقين في حين أن الملة تعتمد على الإقناع أو التخيل. الفلسفة للخاصة والملة للعامة، وهو ما ظهر عند ابن سينا وابن رشد بعد ذلك.

٦ — تحويل الفلسفة النظرية إلى فلسفة في الأخلاق والسياسة والاجتماع والقانون والتاريخ. الفلسفة ليست فقط مرتبطة بالفرد ولكنها أساس للمنازل والطوائف والمدن والأمم والمعمورة كلها، وتتوعدا بحسب اختلاف الزمان والمكان.

(١) "والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد المصطفى وآله الطيبين الطاهرين وصحبه أجمعين، آمين ثم آمين"، السابق ص ٤٨.

٧ — الوقوع في التصور الهرمي للعالم في ثنائية الرئيس والمُؤوس، الإمام والمأموم، الملك والرعية، والتوحيد في الرئيس أو الإمام أو الملك أو الفيلسوف كل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، والتركيز على الحرب والاقتصاد، والجهاد والمال، ودور الرئيس في تأييد الأمم طوعاً أو كرهاً، بل وإمكانية استقلال الرئيس عن الدولة، والإمام عن المأمومين، والملك عن الرعية.

ب — فلسفة أفلاطون. واسم للكتاب "فلسفة أفلاطون وأجزاؤها، ومراتب أجزائها، من أولها إلى آخرها". وهو الجزء الثاني من الثلاثية، الضلع الأول في المثلث المتساوي الأضلاع أو الساقين. ويتضمن العنوان منهج التأليف أي التحليل، تحليل فلسفة أفلاطون إلى أجزائها ثم التركيب في "مراتب أجزائها". وكلاهما من حيث بنية المذهب. أما من حيث المسار والتاريخ فإن الفارابي يريد معرفة البداية والنهاية، الأول والآخر أي حركة المذهب وتطوره. فالغاية إذن رباعية. التعرف على فلسفة أفلاطون بنية وتاريخاً، البنية تحليلًا وتركيبًا، والتاريخ بداية ونهاية. وهي نفس البنية للجزء الثالث "فلسفة أرسطوطاليس".

وقد حتم هذا المنهج التعرف على فلسفة أفلاطون من خلال أعماله أي المحاورات التي بلغت حوالي الثلاثين مما يدحض الرأي الشائع أن أفلاطون لم يترجم لأسباب دينية أو أن المسلمين اهتموا بترجمة أرسطو أكثر مما اهتموا بترجمة أفلاطون. ولما كانت أسماء المحاورات أسماء أعلام إلا أن الغالب على استعمالها أسماء المحاورات أي المؤلفات^(١). أما أسماء الإعلام فمن الطبيعي أن يأتي في المقدمة سقراط ثم أفلاطون^(٢). ويترجم أفلاطون كل اسم محاوراً ترجمة حرفية مع أنه اسم علم، اسم محاور سقراط في الغالب^(٣).

ومن أجل وصف مسار المذهب، بداية ونهاية تبدأ كل فقرة باسترجاع مضمون الفقرة السابقة حتى تطول الجملة للتذكير بما فات ثم يأتي موضوع الفقرة الجديدة. ولما كانت كل

(١) الفارابي: فلسفة أفلاطون وأجزاؤها من أولها إلى آخرها، أفلاطون في الإسلام، نصوص حقاها وعلق حياها د. عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ص ٣-٢٧. ونشره روزنتال وفلتر في لندن عام ١٩٤٣. انظر الملاحظات على هذه النشرة في بدوي ص ٢٨-٣٣.

(٢) تراسوماخس (٤)، طيمولوس (٣)، طاميطوس، سوفلس، أوثونيوموس، أخيس، النواميس، كريثاس (٢)، القيبانيس مائن، قليبس، لوتفرن، قراطلس، غورجيس، برمينس، للقبيلس، أبرخس، تيجس، أرسطاء، خرميدس، لآخس، الفروطاغورس، فلادروس، لثريطن، اعتار سقراط احتجاج سقراط على أهل أثينا، فلذن، الميسفة، ابيس، منكاش، للذة (سقراط).

(٣) سقراط (٨)، تراسوماخس (٤)، أفلاطون (٣)، الفروطاغورس (٢)، مراتب، مائن (١).

فقرة عرضاً لمحاورة بدأ التفكير بمواضيع المحاورات السابقة قبل البداية بعرض موضوع المحاورة الجديدة حتى يظهر كيف كون أفلاطون فلسفته خطوة خطوة، من الأول إلى الآخر.

ربما قرأ الفارابي أفلاطون قراءة أرسطية بالبحث عن الفلسفة كعلم بالموجودات، العلم بالموجود من حيث هو موجود، ابتداء من كتب المنطق واستعراضها لعل فيها العلم المطلوب، بداية بعلم للسان. ويشمل المقولات والعبارة والقياس والبرهان ثم علوم الشعر والخطابة والمنسقة والجدل، بداية بمنطق اليقين ونهاية بمنطق الظن. فقراءة أفلاطون قراءة أرسطية، وربما قراءة أرسطو قراءة افلاطونية في "فلسفة ارسطوطاليس" تجعل ضمهما في فلسفة الفارابي ممكناً.

وبهذا العرض يمحى الفرق بين فلسفة الفارابي وفلسفة أفلاطون وربما فلسفة أرسطو بين "تحصيل السعادة" و"فلسفة أفلاطون" و"فلسفة أرسطو". هي فلسفة واحدة يتم عرضها ثلاث مرات، الأولى ابتداء من الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو، وللتأنيبة ابتداء من أفلاطون إلى الفارابي وأرسطو، والثالثة ابتداء من أرسطو إلى الفارابي وأفلاطون. للبداية واحدة والنهاية واحدة^(١).

والغالب على أفعال القول "فحص" أي تتبع مسار فكر أفلاطون أمام موضوعاته. أحياناً يكون الفعل مسبقاً بفعل آخر مثل "ابتداء وفحص". ثم يأتي فعل "بين" وأحياناً "بان" مما يدل على أن البيان نتيجة الفحص. وأحياناً يأتي البيان والفحص في صيغة شرطية "لما بين ... فحص" من أجل الربط بين الموضوعات وتسلسلها من البداية إلى النهاية. وغالباً ما يتم الربط بحرف العطف "ثم". وتتراوح الأفعال الأخرى بين ذكر، نظر، أعطى، شرع ... الخ.

ولا يقارن الفارابي بين أفلاطون وأرسطو لما كانا هما الضلعان المتساويان في مثلث "تحصيل السعادة" الذي يحيل إلى أفلاطون وأرسطو. فقد كتبت "فلسفة أفلاطون" منعزلة عن "فلسفة أرسطو" وكأنها مذهب قائم بذاته ودون إحالة إلى السياق الثاني^(٢).

وغاية فلسفة أفلاطون البحث عن كمال الإنسان من حيث هو إنسان. وهي نفس غاية فلسفة أرسطو، الفضائل الخلقية الأربعة: النظرية والفكرية والخلقية والعملية. وهل كمال الإنسان أن يكون تام الأعضاء جميل الوجه، ناعم البشرة أو أن يكون ذا حسب ونسب في

(١) وذلك مثل: التيبباندس المنصور، طافيليطوس الارادى فيليب حبيب، الفروطاغورس حامل اللين، ماثن ثابت، غورجيس الخدمة، برمنديس الرحمة، ابرخس للتصور، تيجس للتجربة، أرسطا للفلسفة، لايخس التمهيد، فاندروس معطى الضياء أو معطى النور، كريتنس انتزاع الحقائق.

(٢) قسم النثر للكتاب ٣٢ قرة. فحص (١)، بين (٩)، الصيغ الشرطية (٥)، ذكر (٣)، ابتداء فحص، أعطى، بقى (١).

عشيرته، كثير من الأصدقاء والمحبين أو أن يكون ذا يسار أو معظما ممجدا ذا رئاسة على طائفة أو مدينة ؟ قد تكون السعادة في غير ذلك كله أو قد تكون في بعضها دون البعض الآخر أو قد تكون السعادة كذلك في أحد مستوياتها الأولى دون السعادة الكاملة. وتبين أن السعادة علم ومسيرة كما عرض في كتاب "القييادس" أي الدستور الأول، المعروف بكتاب الإنسان. السعادة نظر وعمل، فكر وحياة، عقل ومسيرة، سقراط نموذجاً.

وتبدأ هذه السعادة بالعلم بجوهر موجود من الموجودات كلها، وهو أحد كمالات الإنسان وأعظم غاياته وكما عرض في كتاب "طائيطوس" الذي يعني الإرادي. وموضوع المحاور في الحقيقة هو العلم. ثم تسأل عن السعادة التي هي بالحقيقة، وإلى أي علم تنسب، وبأي ملكة ترتبط، وبأي فعل تتحقق. وتبين أنها السيرة للفاضلة، وكما عرض لذلك في "فيلبس" وتعطي حبيب. ثم تسأل: هل يمكن أن يحصل للإنسان علم الموجودات كما يريد أو أن الأمر كما يقول أفروطاغورس الشاك باستحالة هذا العلم أو حصوله نسبياً متوقفاً على كل فرد واعتقاده وليس علماً واحداً عاماً للجميع؟ وأجاب بأن العلم الذي عرض في "طائيطوس" ممكن، وهو من الكمال الإنساني وليس الذي يقوله أفروطاغورس في محاوره تحمل اسمه. ثم تسأل هل يحصل هذا العلم باتفاق أو عن تعليم وتعلم أو أن العلم والتعلم مستحيل كما قال مانن الذي زعم أن. التعلم باطل ولا يوصل إلى علم، أم أن الإنسان، يعلم بالطبع والاتفاق وربما لا يعلم ما يجهل لا بفحص ولا بتعلم واستنباط، ويظل مجهولاً؟ وأجاب بأن هذا العلم يحصل بقوة صناعية يكون بها الفحص ممكناً في كتاب "مانن". ثم أخذ يستعرض الصناعات المشهورة عند أهل المدن والأمم، بما يوجد في الفحص البياني عن الموجودات وهي صناعة قياسية قد تعطي العلم والسيرة ولكنها صناعة غير كافية كما عرض لذلك في "أوترون"^(١).

ويستعرض للفارابي العلوم عند أفلاطون قارئاً إياه من خلال "إحصاء العلوم". هل هذا العلم المطلوب هو علم اللسان، فإذا أحاط الإنسان بالأسماء الدالة على المعاني حسب الجمهور وعرفها عند أهل الاختصاص فقد أحاط علماً بجوهر الأشياء؟ وقد عرض أفلاطون ذلك في محاوره "قراطلس"، وربما توجهها لا شعورياً من الموروث ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾. هل هو الشعر؟ وهل صناعة الشعر قادرة على أن تحيط علماً بالموجودات أو أن روايته قادرة على الوقوف على معانيه التي تحيل إلى الموجودات الطبيعية والسير المطلوبة أي العلوم الطبيعية والعلوم للإنسانية ؟ وهل للتألب بالأشعار وأن يقوم الإنسان بنفسه بتنفيذ وصاياه كاف لأن يصير الإنسان فاضلاً ؟ وكما مقدار من الشعر قادر على إعطاء المعرفة وما مقدار

(١) السابق ص ١٠٥.

الشعر في المعارف الإنسانية ؟ واضح أن الإجابة بالنفي وأن الشعر لا يؤدي إلى هذا العلم أصلاً بل بعيد عنه غاية البعد. وقد عرض أفلاطون لذلك في محاوره "أين".

ويتكرر نفس السؤال بالنسبة للخطابة. هل صناعة الخطابة أو الرأي الخطبي قادر على النظر في الموجودات ويعطي العلم المطلوب والسيرة الكاملة؟ وما المقدار اللازم منها وما مقدار ما تعطيه الخطابة من العلم ؟ والإجابة أيضاً بالنفي في محاوره "جورجيس". هل الصناعة السفسطائية هي التي تعطى هذا العلم ؟ والإجابة كالعادة بالنفي بالرغم من غناء هذه الصناعة. وقد عرض أفلاطون لذلك في محاوره "سوفسطس" و"أوتونيمس". ففرض السوفسطائي لا يؤدي إلى العلم المطلوب ولا ينظر في أمور الموجودات. السوفسطائي أقرب إلى اللعب منه إلى العلم. ولا يؤدي إلى علم نافع في نظر أو في عمل. ولا تفرق صناعة الجدل عن صناعة السفسطة في أنه ليس طريقاً للعلم أو أن فيه كفاية بالرغم من غناه. إذ يحتاج هذا العلم إلى قوة أخرى مضافاً إلى قوة الارتياض الجدلي حتى يحصل ذلك العلم وهو ما عرضه أفلاطون في محاوره "برمينس"^(١).

ثم توجه أفلاطون بنفس السؤال إلى الصنائع العملية المشهورة علمية أو نظرية لعل أحدها أو الأعمال الناتجة منها مقدار ضروري منها يعطي العلم المطلوب. فهذه الصنائع لا تهدف إلى الكمال الأقصى بل الأمور الناقصة الضرورية والمربحة. وكلاهما يفيد معنى واحداً عند الجمهور، الضروري مريح والمريح ضروري. وقد عرض أفلاطون لذلك في محاوره "القيبيلاس الثاني". ثم عرض بعد ذلك الأمور الناقصة في الحقيقة والمربحة في الحقيقة والأرباح الفاضلة في الحقيقة. وتبين أن لا شيء منها يعتبر من الصنائع المشهورة، وأن ما يحتاجه الجمهور منها هو النافع والمريح فقط وليس النافع والمريح على الحقيقة. وقد خصص لذلك أفلاطون محاوره "إبرخس". ثم تساءل إلى أي حد يمكن الحصول على العلم المطلوب عن طريق أهل الرياء والمغالطين وما يقصنون به من الحيل. ويعني الجمهور بهذه الصناعة الجدل والرجلة أي الرجولة وغبطة الإنسان بها. وكتب لذلك أفلاطون محاورتي "أفيس" و"السوفسطائي". ويعني بهما أفلاطون "هيبياس الأصغر" و"هيبياس الأكبر" على اسم سوفسطائيين. وهي صناعة لا تؤدي إلى العلم ولا إلى السيرة المطلوبة. ثم فحص أفلاطون سير أصحاب الذات وهل تبلغ الكمال المطلوب. وفرق بين اللذة التي يطلبها الجمهور واللذة بالحقيقة، وأن الأولى لا تؤدي إلى الثانية. وقد عرض ذلك في كتاب "اللذة" المنسوب إلى سقراط.

(١) السابق من ١٠-١٢.

ويعد استبعاد كل هذه الصنائع التي لا تؤدي إلى العلم المطلوب ولا إلى السيرة الفاضلة انتهى إلى أن الفلسفة هي هذا العلم الذي يحقق هذين الغرضين. وعرض لذلك في محاوره "تيس" التي تعني التجربة ثم بين في محاوره "أرسطا" أن الفلسفة ليست فقط الأشياء الفاضلة بل أيضا النافعة في الحقيقة، ونافعة ضرورية في الإنسانية. أما الصناعة التي تعطي السيرة الفاضلة فهي الصناعة الملكية والمدنية أي للفلسفة السياسية. لذلك كان الفيلسوف والملك شخصا واحدا، بمهنة واحدة وقوة واحدة.

ثم يعرض الفارابي محاورات أفلاطون عن الفضائل مثل العفة والشجاعة، والمحبة والصداقة، والعشق. فبحث عن العفة المشهورة في المدن والعفة بالحقيقة، والعفيف بالظن والعفيف يقينا. وعرض لذلك في "خرميدس". ثم عرض للشجاعة في المشهور عند أهل المدن والشجاعة في الحقيقة وبين الفرق بينهما في "لاخس". ثم عرض المحبة والصداقة، وميز بين معناها عند الجمهور ومعناها في الحقيقة دون ذكر لاسم المحاوره وهي "تيس". ثم أراد أن يعرف كيف يصبح الإنسان فيلسوفا وأن يبلغ الأمور الفاضلة وأن يكون مستوليا على نفسه ولا يفكر في غيره مستهترا به. لذلك عرض موضوع العشق، ماهيته وجنسه. فالاستهتار منه ما هو محمود ومنه ما هو مذموم، وكل منهما كذلك عند الجمهور ظلنا أو في الحقيقة يقينا. والإفراط في الإغراء وسوسة وجنون، وهما مذمومان في الظن الأول، ولكن في الحقيقة قد يكونان بالأشياء الإلهية لدرجة الإخبار بالمستقبل. وقد يكون تلك محبة للخير وإثارة الفضائل في المساجد والهيكل. وقد يكون شعرا وجنونا بأشياء روحانية. فهذا كله محمود. ثم أدى ذلك إلى فحص النفس لمعرفة الاستهتار والإغراق والعشق والجنون والوسواس، الإنسان المذموم فيه، والإلهي محمود منه. الإنسان المذموم الجنون البهيمي والاستهتار بالأشياء الإلهية، والجنون الربيعي، والوسواس الثوري، والجنون والوسواس التيسمي. وميز بين الاستهتار البهيمي والاستهتار بالأشياء الإلهية. وبحث أصناف الوسوسة والاستهتار بالأشياء الفاضلة التي يقال أنها إلهية. وبين أن الفلسفة والمدنية والكمال لا يتم ليلها ونفس الإنسان مستهترة. ثم بين عن طريق الفلسفة طريق القسمة والترتيب أي التحليل والتركيب، وأن طريقا للتعليم طريقان، الخطابة والجدل، مشافهة ومخاطبة أو كتابية، وميزة كل منهما، وما ينقص الكتابة عن المشافهة في التعليم وما تتميز به المشافهة على الكتابة طوبا للتقليد الشرقي الشفاهي. وقد سبقَت المشافهة الكتابة وعرض ذلك في محاوره "قاندروس"^(١).

(١) السابق ص ١٧-٢٠.

ثم ينتقل الفارابي من الفلسفة الأخلاقية إلى الفلسفة الاجتماعية، ومن الفرد إلى المدينة لما تبين له أن هذه الصناعة وهي الفلسفة ليست من الصنائع المشهورة ولا السير الفاشلة مشهورة في الأمم والمدن، وأنه يصعب على الفيلسوف والملك الكامل تطبيق أفعاله في المدن في زمانه حيث الاستهتار . فبدأ بالفحص عن آراء الأبياء وأهل المدينة الأمة دون تقليدها لالتماس الحق والفاضل فيها . وعرض ذلك في "أثرين" أو "اعتذار سقراط".

ثم تساءل: هل ينبغي للإنسان أن يؤثر الملامة والحياة مع الجهل والسيرة القبيحة والأفعال السيئة ؟ هل هناك فرق بين هذه الحياة والحياة البهيمية ؟ هل هناك فرق بين الحياة والموت ؟ وأجاب عن ذلك في "احتجاج سقراط على أهل أثينة" و"قائز". وبين أن أضرار الموت على هذه الحياة البهيمية بل ما هو أضر منها لأفضل. والحيوان لا يستطيع أن يتخير إلى ما هو أفضل في حين أن الإنسان الذي يصبح حيوانا أضر من الحيوان الذي لا يستطيع إلا أن يكون حيوانا. لذلك فضل سقراط الموت لأنه لا يستطيع أن يعيش مع آراء كاذبة وسيرة قبيحة. فإذا شارك الإنسان حياة الأمم والمدن لم تكن حياته حياة إنسان. وإذا انعزل عنهم عاش عيشة لكدة ولا يكون أمامه إما الهلاك أو الحرمان من الكمال. لذلك يحتاج الإنسان إلى مدينة أو أمة غير المدن والأمم الموجودة في ذلك الزمان يسودها العدل والخير بالحقيقة، فما يسود في المدن والأمم الأرضية هو الجور. هذه المدن والأمم المثالية ينال فيها الناس السعادة ويحصلون على المهنة الملكية، للفلسفة والأخلاق. للفلاسفة في القمة ويتلوهم سائر أهل المراتب. ثم تصل الأمم المضادة للمدينة الفاضلة وسيرة كل منها وأسباب التحول من الفاضلة إلى المضادة أي أسباب انهيار الأمم وسقوط المدن. وعرض ذلك في "السياسة" (١).

فلما كملت هذه المدينة بالقول عرض في "طيماموس" الموجودات الإلهية والطبيعية معقولة ومعلومة وترتيب باقي العلوم. ثم عرض في "النوليمس" السير الفاضلة لأهل المدينة حتى يجمعوا بين العلوم النظرية والفضائل العملية. وبين رتبة التربية في "كريتاس" الذي بين فيه كيف يربى سقراط ولده جمعا بين "طيماموس" و"النوليمس". وتحصل هذه المدينة بالفعل بوضع نوليمس لها كما عرض في "أينيمس" ثم عرض كيفية تعليم أهل المدن والأمم وتأديبهم واختيار طريق سقراط أو تراسوماخس. وبين لقومه ما هم فيه من جهل. وطريق تراسوماخس تأديب الأحداث وتعليم للجمهور. وكان لسقراط القدرة على الفحص العلمي عن العدل والمحبة وباقي الفضائل دون القدرة على تأديب الأحداث والجمهور. أما الفيلسوف الملك وواضع النوليمس فله القدرة على الطريقتين معا. طريق سقراط طريق الخواص.

(١) للمبايق ص ٢٠-٢٤.

وطريق تراسوماخس طريق الأحداث والجمهور. ثم فحص مراتب الملوك والفلاسفة والأفاضل في نفوس المدينة ومقومات عظمتهم وعظمة الملوك في "منكسائس" إذ لم يشر إلى ذلك أحد من القدماء.

ثم يشير الفارابي إلى "رسائل" أفلاطون التي ذكر فيها جمهور أهل المدن والأمم في زمانه وبين للخطر العظيم الذي يتعرض للإنسان الكامل الفاضل وضرورة تحويلهم إلى الحق والسير الفاضلة أو الاقتراب منها. بين في "الرسائل" كيف تنقضى سير الأمم والنواميس الفاسدة التي في المدن وكيفية الابتعاد عنها وإصلاح السير تطبيقاً على أهل أثينية، قوم أفلاطون وسيرهم. وبالرغم من أن "فلسفة أفلاطون" لا تبدأ باليسملة من المؤلف أو الناسخ أو القارئ أو المالك إلا أنها تنتهي بالحملة والصلاة على النبي محمد وآله الطاهرين^(١).

ويمكن إجمال الملاحظات التالية:

١ — تحتاج "فلسفة أفلاطون" إلى نسق كلي يضم المحاورات كلها بدلاً من الانتقال من واحدة إلى أخرى كما هو الحال في نسق أرسطو، المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة. هناك نسق ضمني وهو الانتقال من الفرد إلى المدينة أو من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية.

٢ — يعطي الفارابي قراءة فارابية لأفلاطون حتى يمكن شد ساق المثلث إلى القاعدة التي يشد إليها الضلع الثاني "فلسفة أرسطو" ومن ثم يتوحد للفارابي مع أفلاطون وأرسطو حتى يمكن ضم المذهبين إلى تصور واحد، إرجاع تفرق الوافد وتجزئته إلى وحدة الموروث وتكامله^(٢).

٣ — يظهر الموروث على نحو ضمني مثل البداية بعلم اللسان كما فعل الفارابي من قبل في "إحصاء العلوم" وكما هو مصرح به في أصل الموروث «وعلم آدم الأسماء كلها» والشعر العربي، وللتفرقة بين الخاصة والعامة، وذكر المساجد مع الهياكل، والحديث عن الأشياء الإلهية، وتفضيل الشفاهي على المكتوب كما هو معروف في رواية الشعر والقرآن والحديث. وقد يكون هذا التعظيم والتبجيل والتقدير لسقراط، علماً وسيرة، لأنه نبي اليونان دفاعاً عن النبوة والأنبياء «منهم من قصصنا عليك، ومنهم من لم نقصص عليك»، «وما من أمة إلا خلا فيها نذير».

ج — فلسفة أرسطو. واسم الكتاب "فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته، ومراتب أجزائها، والموضع الذي منه ابتداء وإليه انتهى". يشمل عرض المذهب إذن أربعة جوانب:

(١) السابق ص ٢٤-٢٧.

(٢) السابق ص ٩-١٠/١٩-٢٠.

أجزاء ومراتبها تحليلًا ثم تركيبًا، عناصرًا ثم بنية، ثم نقطة البداية ونقطة النهاية أي تطور المذهب من منطلقاته ومقدماته الأولى حتى غاياته ومقاصده الأخيرة. الجانبان الأولان بنية المذهب، والجانبان الآخران تطور المذهب^(١).

ويقوم الكتاب على رؤية مركبة. الفارابي قارئًا أرسطو قارئًا أفلاطون قارئًا الموضوع. وبالرغم من التباين في الرأي بين أفلاطون وأرسطو، بين المثال والواقع، إلا أن الفارابي يقرأ أرسطو قراءة أفلاطونية حتى يتم ضم المذهبين إلى مذهب الفارابي الاشتراقي.

وبالكتاب بعض التكرار نظرا لأن العرض أحيانا يكون للكتب وأحيانا لموضوعاتها. فاسماء الكتب مشتقة من موضوعاتها. ولا يختلف الفارابي في فلسفة أرسطو عما عرضه الكندي من قبل في "كمية كتب أرسطو" إلا أن الكندي كان أكثر صراحة في أنه يبدأ بعرض أعمال أرسطو طريقًا إلى فلسفته في حين أن الفارابي يعرض فلسفة أرسطو من خلال أعماله. يقوم الفارابي في عرضه لفلسفة أرسطو بتوضيحها لدرجة التبسيط وإيضاح ما اعتاص عليه حتى أصبحت فلسفة سطحية لا عمق فيها^(٢).

وبطبيعة الحال لا يذكر إلا الواقد دون الموروث. ولا يذكر من الواقد إلا أرسطو ثم أفلاطون وعلى نحو قليل^(٣).

ولا تظهر أفعال القول. فالعرض قد تجاوز الشرح والتلخيص. بل تظهر أفعال الشعور المعرفي في الزمنين الماضي وهو الأكثر مثل أراد، وجد، أخذ، ابتداء، أردف، أتى، بين، ألزم، شرع، ابتداء، تأمل، فحص، أمعن، تلمس، علم، ميز، عرف، سمى، أكمل، أو في المضارع مثل يرى. وهي أفعال تدل على المعرفة والرؤية والبيان والتوضيح والتأمل والفحص. وفي نفس الوقت تدل على البداية والنهاية ووصف مسار الفكر.

ويحدث للتقابل بين الأنا والآخر في ذكر أسماء بعض الكتب المنطقية مرة باليونانية ومرة بالعربية مثل قاطيغوريوس باليونانية والمقولات بالعربية بداية بالتعريب من الآخر ثم الترجمة من الأنا، أنالوطيقا باليونانية التحليل بالعكس بالعربية، طوبيقا وهو المواضيع. وأحيانا بداية بترجمة الأنا ونهاية بتعريب الآخر مثل العبارة بالعربية وبرمانياس باليونانية. وأحيانا

(١) الفارابي: فلسفة أرسطو طلائس، وأجزاء فلسفته، ومراتب أجزاءها والموضوع الذي منه ابتداء واليه انتهى، حققه وقدم له وعلق عليه د. محسن مهدي، لجنة إحياء التراث الفلسفي العربي، دار مجلة شعر، بيروت ١٩٦١.

(٢) السابق ص ١٢٩.

(٣) أرسطو (١٠)، أفلاطون (٢).

تذكر الترجمات العربية وحدها دون التحريب اليوناني مثل الحكمة، الجدل، الرياضة، المنطق، الطبيعة، ما بعد الطبيعة، التكيكات، المكابرة، البهت، الجوهر، العرض، المادة والصورة، القوة والفعل، العلل المادية والصورية والفاعلة والغائية، الحركة والسكون، السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، النفس، العقل، النبات، الحيوان، النوم واليقظة، طول العمر وقصره، الحس والمحسوس، الشباب والهرم، الصحة والمرض. وأحيانا يذكر التحريب اليوناني والنقل العربي في آن واحد مثل انالوطيقا الثانية. وأحيانا يتحول اللفظ المعرب إلى لفظ عربي. ويستمر كذلك ويصبح من الألفاظ الدخيلة مثل السوفسطائية وأقل منها لفظ أسطقس وجمعه أسطقسات^(١).

ويبدأ العرض ببيان اتفاق أفلاطون وأرسطو فيما يتعلق بكمال الإنسان. ولما كان الموضوع غير بين بنفسه أو ببران يقيني فقد بدأ أرسطو بما بدأ به أفلاطون وهو أن المطالب التي يتشوق إليها الإنسان أربعة: سلامة الأبدان، وسلامة الحواس، وسلامة القدرة على معرفة تمييز الأشياء التي بها السلامة، وسلامة القوة على السعي لتحقيق هذه السلامة. تلك هي المعرفة الضرورية وهذا هو السعي سواء كان سعي الإنسان بمفرده أو بالتعاون مع آخرين، سواء كان بفعل أو بقول. وكلاهما نافع وضروري. هنا يبدأ أرسطو من البدن وليس من العقل، من الواقع وليس من المثال.

ثم وجد أرسطو أن النفس متشوقة إلى الوقوف على أسباب الأشياء المحسوسة والأمور المشاهدة في السماء والأرض، ما يراه في نفسه وفي العالم ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾، ﴿ سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ﴾، وسمع هاجسا في النفس يتجاوز هذه المطالب الأربعة، يفرح به ويلتذ كلما كان علمه به أيقن وأوثق، وكان ما وجده أكمل وأعظم. وهكذا يصبح أرسطو شرقا مثل الفارابي ويدرك الإنسان أن ما أدركه يعطيه فضلا وجمالا ونبلا وجلالة دون غيره من الناس. فالإشراق فردي وليس عاما. وحصل له فضل وكمال ليس عند غيره، ووقع له تجل ونبل يعجب به ويستعجب غيابه عند الناس أو يراه كرامة له خاصة إذا كان مستعص الفهم عند الجميع الذين قد يرون أن هذا العلم غير ضروري، بل فضلا زائدا على النافع الضروري وإن كانوا يرونه جلالا ونبلا. فينقسم العلم عندهم إلى قسمين. علم نافع في سلامة الأبدان وعلم يتشوق لذاته. الأول علم عملي والثاني علم نظري، فالعمل يسبق للنظر، والنظر يتجاوز العمل. ويستعمل الناس الحواس لإدراك المطالب الأربعة أو فيما لا نفع مباشرة فيه مثل النظر إلى التماثيل وشم الروائح

(١) لملفة أرسطوطاليس ص ٧٢-٧٤/٨٣-٩٩-١٠٥.

الطبية وسماع الأصوات الجميلة أي الأعمال الفنية، اللذة من أجل اللذة. فالإدراك الحسي مؤشر أيضا على أن المعرفة قد تكون للمعرفة. وهناك معارف أخرى خارجة عن المعارف الحسية الأربعة يتشوق الإنسان إليها مثل الخرافات والأحاديث وأخبار الناس والأمم ينال فيها الإنسان اللذة والراحة وكذلك النظر إلى المحاكين وسماع الأكاويل والأشعار. وقد تكون نافعة في الإدراكات الأربعة عرضا لا قصدا^(١).

وهناك معارف نشأت مع الإنسان وكأنها فطرت معه وحصلت له بالطبع وزائدة على ما تدركه الحواس، يلجأ إليها لاستكمال المعارف الحسية. فهي كافية للحواس وغير كافية لمعارف أخرى وتحتاج إلى تأمل وروية واستشارة الآخرين أي التجربة المشتركة. ربما تسبب الحيرة بين النفع والضرر، وربما تنكشف على أنها مجرد وهم. بعضها أوثق من بعض. فإذا صادف صاحبها لليقين وصل إلى الكمال. وهذا حال الإنسان في العلوم العملية.

المدرجات إذن في العلوم العملية ثلاث: المدرجات بالحواس، والمدرجات بالمعرفة الأولى الزائدة على الحواس، والمدرجات بالفحص والتأمل والروية والعلوم النظرية أيضا التي تجرى على نفس المنوال. الأولى تسمى المحسوسات، والثانية تسمى المقدمات، والثالثة النتائج. ولا يمكن للإنسان استنباط الأشياء النافعة دون معرفة غاية السعي، مثل غاية سلامة الأبدان وسلامة الحواس كل منهما غاية الآخر. وكلاهما سلامة نافعة، وربما أحدهما غاية الآخر وسيلة. فلا قوام للبدن دون الحواس، ولا قوام للحواس دون البدن، وهو وقوع في الدور. وربما يكون كلاهما وسيلة لكمال الفطرة كغاية. وقد تكون الفطرة أي الطبيعة وسيلة للإرادة والاختيار. إذن تتسلسل الوسائل وتتسلسل الغايات. كل وسيلة لها غاية، وهذه تكون وسيلة لغاية أخرى حتى الوصول إلى غاية للغايات صعودا من الأدنى إلى الأعلى، من الصبي والحدأة إلى البلوغ والنضج. فالمعارف ترتقي بترقي الأعمار.

وتترقى للمعارف الأربعة الأولى سلامة الحواس والأبدان إلى المعارف الثانية الطبيعية والإرادية وإلى معارف تتشوق إليها النفس خوفا من الإفراط في الشهوات شوقا نحو الأكمل وهي المعارف الخلقية. وهو تشوق إلى علم إنساني، إلى ما ينبغي أن يكون. هو علم أخص بالإنسان لأن للمدرجات الحسية الأربعة الأولى يشارك فيها الإنسان والحيوان، وليس للحيوان تشوق إلى فكر وأسباب في السماء والأرض أو تعجب من أشياء يود التعرف على أسبابها، في حين أن الإنسان له ذلك، وقد يكون أكمل من إنسان بمعرفة جوهره متجاوزا أعراضه. صحيح

(١) السابق ص ٥٩-٦٢.

تتشوق النفوس إلى أن تعلم النافع الضروري، وما زاد عن ذلك يكون فضلا في العلم. فإذا ما تشوقت النفس إلى هذا الفضل هل يكون تحديا وتجاوزا بل واقعة تلحق بالطبع ينبغي التخلص منها أو ربما إتمامها؟ هذا كله موضع حيرة وتشعب ظنون وموضع تأمل. فما الحجة عليه واختلاف الناظرين كثير؟ وإن اختار الإنسان عشوائيا فإن ذلك يعني تصديره عن رتبة الوجود. وإذا ترقى الإنسان في المعارف من المعارف الحسية إلى الطبيعية إلى الاختيارية فهل لها كلها أدوات وآلات مثل الحواس والإرادة؟ وإذا أفرطت الإرادة فكيف للحكم عليها، بالطبيعة السابعة عليها أم بإرادة تالية لها؟ وهذا ما يدعو الإنسان إلى الفحص والتأمل في جوهره وكماله الأخير. كيف يصير إنسانا وماهيته إنسانية وجوده حتى يكون سعيه نحوه من تلقاء نفسه؟

الفعل الإنساني هو غايته سواء الفعل الفردي أو فعل المدينة. ولا يمكن معرفة غرض الجزء دون معرفة غرض الكل. كما لا يعرف غرض الأجزاء دون معرفة غرض الجواهر. ولما كان الإنسان جزءا من العالم فإن معرفة غرض العالم يساعد على معرفة غرضه. فالإنسان جزء ضروري في العالم. وغرضه الأقصى هو الغرض الأقصى للعالم. فمعرفة غرض واحد تؤدي إلى معرفة غرض الآخر. وإذا كان في الإنسان طبيعة وإرادة فإن في العالم أيضا طبيعة وإرادة يكون موضوعا للفحص الطبيعي وهي الطبيعيات والفحص الإرادي وهي الإنسانيات، موضوع السير الفاضلة والأفعال الجميلة التي تبعد الإنسان عن الرذائل والسيئات والأفعال القبيحة. ولما كانت الأشياء بالطبيعة والقطرة تتقدم بالزمان الأشياء بالإرادة والاختيار تقدمت الطبيعيات على الإنسانيات وإن كانت الغاية في كليهما علم اليقين^(١).

بعد هذه المقدمة النظرية عن أقسام العلوم بعرض للقارابي أرسطو في نسقه الثلاثي، المنطق الذي به يحصل اليقين باعتباره آلة للعلم، والطبيعيات ثم الإنسانيات. وتلحق الأخلاقيات بالنفس والعقل^(٢)، ولا تكاد تذكر ما بعد الطبيعة إلا في عبارة واحدة باعتبارها فحص في الموجودات على غير النظر الطبيعي، فما بعد الطبيعة طبيعيات مقنونة إلى أعلى، ومنفعة إلى أقصى حدودها إلى درجة نفيها وسلبها. للمنطق أصغر أجزاء الفلسفة والطبيعيات أكبرها والإنسانيات أوسطها. فالعلوم ثلاثة: المنطق، والعلم للطبيعي، والعلم الإرادي.

المنطق هو العلم المؤدي إلى اليقين وطرق الإقناع والتخيل ووسائل البرهان وأنواع المخاطبات، ومراتب الجمهور وأي مرتبة أكثر على أنواع الخطاب، وغيب اليقين في

(١) السابق ص ٦٢-٧٠.

(٢) السابق ص ٧٠-٨٥، للطبيعيات ص ٨٥-١١٢، النفس والعقل ص ١١٢-١٣٢. المنطق (ص ١٥)، الطبيعيات (ص ٢٧)، الإنسانيات (ص ٢٠).

المغالطات أي اليقين المبالغ. وسمي أرسطو هذه الصناعة المنطق لأنها تقوم بالجزء الناطق من النفس وتسير به نحو اليقين والنافع من أنحاء التعليم، وكيفية النطق باللسان والمخاطبة التي تقع فيها المغالطة لتجنبها. ولما كان العلمان الطبيعي والإرادي علما واحدا بالجنس قدم المنطق عليهما فأخصى أولا أصناف الموجودات التي منها المقدمات، وكيف تدل الألفاظ المشهورة عند الجميع عليها واستنادها إلى المحسوس والمعقول وحصرها في عشرة أجناس هي نفسها أجناس الموضوعات الطبيعية والإرادية. ثم عرف صناعة المنطق وكيفية تأليف المقدمات وتركيب القضايا وأنواعها ونتائجها من حيث الصدق والكذب وجهاتها الاضطرارية والممكنة والمستحيلة، وأنواعها من حيث الإيجاب والسلب، الوجودية والشرطية وهو ما عرضه في كتاب "العبرة". ثم عرض كيفية تأليف المقدمات واقتربنا وأنواع الاقتربانات، الاضطرارية والوجودية والممكنة. ومتى تكون صادقة أو كاذبة، وأنواع تعليمها ومخاطبتها إيجابا أم سلبا. وعرض ذلك في ألفوطيقا أي التحليل بالعكس. ثم عرض بعد ذلك إلى اليقين وكيفية حصوله وأنواعه في الحل الأربعة استعارة من الطبيعيات إلى المنطق، وشرائط اليقين، وهو اسم رسالة منطقية للفارابي في التأليف، مواردها وصورها، أسبابها ومبادئها^(١).

وقد سمي أرسطو هذه الصناعة أيضا باسم الحكمة دون غيرها. وكل صناعة أخرى سميت حكمة مجازا. كما تسمى أجزاء الصناعة كلها وكل أنواع الصنائع النظرية حكمة. ويدخل في ذلك كيفية استعمال المقدمات الأول وطرق المخاطبة النظرية وأنواع الصنائع النظرية، والملكات النفسية التي تتم بها هذه الصناعة النظرية، ما هو بالطبع منها وما هو بالإرادة. وقد تم عرض ذلك في "ألفوطيقا الثانية".

ثم ينتقل الفارابي من عرض منطق اليقين، المقولات، والعبرة، والقياس والبرهان إلى عرض منطق الظن، الجدل، والمنسطة، والخطابة، والشعر. فصناعة "طوبيقا" أو "المواضع" الهدف منها الارتياض على جودة الأقيسة والبراهين والدقة في الصناعة النظرية اعتمادا على السؤال والجواب، ربما من منطق الأصوليين. ثم تأتي صناعة لتؤمن من الوقوع في اللفظ والبقاء على الحق واستعمال البراهين، اعتمادا أيضا على السؤال والجواب وهي صناعة السوفسطائية أي المغالطة. غرضها ستة أشياء: أولا التبتكيت، ثانيا التحجير، ثالثا مكابرة الذهن وسياسته، رابعا إلزام المعنى في القول والمخاطبة، خامسا إلزام الهذر في المخاطبة، سادسا الإسكات وحظره من القول أصلا. فالتبتكيت الإلزام بنقيض للوضع أي إيقاع الخصم في التناقض. والتحجير هو وضعه في حيرة بين اعتقادين متناقضين فإذا لزم أحدهما لم يلزمه

(١) السابق ص ٧٠-٧٥.

الأخر أو يتساوى القولان فيصعب الاختيار بينهما. والبهت أو المكابرة هو دفع الأنياء الظاهرة بالتشكك فيها حتى البينة بنفسها حتى ينتفي التعليم أصلاً، والشك في شهادة الحواس والمشهور والاستقراء من أجل العوق عن الفحص. فهذه العناصر الثلاثة الأولى هيئات نفسانية رديئة تحصل من الصناعة الموضبطية. أما للثلاثة الباقية فإنها هي عقل في اللسان لا في الفكر. فالعقل في المخاطبة إما أن يكون على الإطلاق بالطبع أو العادة وإما في لسان الأمة التي بها يخاطب. وقد يكون المعنى إما على الإطلاق في الأشياء التي تضيق العبارة عن التعبير عنها أو يصعب فهمها وإما في اللسان الذي يخص أمة ولزوم الحال من فهم العبارة المشتركة عند الجميع بين المتخاطبين. وإلزام الهذر هو أن تنقص العبارة أو أن تزيد فيلزم المحال في المعنى. وأما الإسكات فهو أخس الأفعال الموضبطية ويكون عن تخويف أوتخجيل أو انفعال. ووضع أرسطو كل هذا الارتياض في "سوفسطيقا" ليخلص من المنطق من انحرافه عن الحق واليقين لأن الجدل قد يكون خادماً للحق والعلم اليقيني.

ثم أعطى أرسطو بعد ذلك القوى والصناعات التي بها يكون للإنسان القوة على تعليم من ليس سبيله علم المنطق أو علم اليقين. وهم طائفتان الأولى ليس لها بالطبع تلك الملكات الإنسانية، والثانية لها بالطبع تلك الملكات إلا أنها فستت باعتبار أفعال أخرى. فأعطى أرسطو لذلك صناعة يقتدر بها الإنسان إقناع الجمهور بالأشياء النظرية والعملية التي جرت العادة على الاكتفاء فيها بالأمور الجزئية والمعاملات الإنسانية المشتركة والتي يكون بها تعاونهم على السعي نحو الغاية التي من أجلها وجد الإنسان. وهي صناعة تخيل الأمور التي تبينت ببراهين يقينية. والمحاكاة ضرب من تعليم الجمهور لكثير من الأشياء النظرية الصعبة لتحصل في نفوسهم رسوماً بمثالاتها، ولا تقهر إلا في مناسباتها لأن فهمها في نواتها عسير إلا على من لديه القدرة على إدراك الأمور النظرية وهنا يجعل الفارابي الخطابة والشعر معاً دون تفصيل. وبالتالي ينتهي عرض أرسطو للقوة المنطقية^(١).

ثم يعرض الفارابي بعد ذلك أجزاء العلم الطبيعي وهي نفس موضوعات كتاب "المقولات" في المنطق على مستوى الحس وليس على مستوى العقل مما يدل على وحدة العقل والطبيعة. يشهد الحس بكثرتها. وكثرتها على ضربين: كثرتها في المكان بشهادة الحس، وكثرتها في الحس لدرجة التضاد. الأولى في الموضوع والثالثة في الذات من خلال المحسوسات. فيصبح الموضوع حالة للحس. سمي الموضوع الجوهر، والموضوع المدرك من خلال الحواس الأعراض مثل الموضوع والمحمول. وتتعاقب الأعراض على الحواس

(١) السابق ص ٧٥-٨٥.

وتصبح تسعة: الكيف، والكم، والزمان، والمكان، والجهة، والإضافة، والفعل، والانفعال، والملكية. والأعراض إما ذاتية وهي الجواهر الأولى أو عرضية وهي الجواهر الثانية. عرف أرسطو ذلك على نحو طبيعي وليس بإرادة الإنسان. الجوهر ما به ماهية الشيء وأعرضه للذاتية مقوماته الأولى. ثم وجد أرسطو أقاويل تعارض ذلك، تنكر الوجود والتغير وتعاند شهادة الحواس وتفتي الكثرة. ربما يقصد الفارابي بارمنيدس وكل المدرسة الفيثاغورية الأفلاطونية دون أن يشير إليها. وبين أنها مغالطات. يقوم العلم الطبيعي إذن على مقدمات بيّنة، ويستعمل الطرق الجدلية للتمييز بينها وبين المغالطات حتى لا تبقى إلا الأقاويل العلمية. وهذا يتدخل المنطق كأداة لفحص الأقاويل الطبيعية عند السابقين على أرسطو دون ذكرهم. ويعطي العلم الطبيعي الأصول الكلية، وهي أشبه بالقضايا والمقدمات والمبادئ العامة البرهانية وإن كان الفحص فيها بطرق جدلية.

فالجوهر ممتد في كل الجهات، ماله طول وعرض وعمق بشهادة الحواس. فهو جوهر جسمي. وله مبدآن: المادة والصورة، الأول بالقوة والثاني بالفعل. والمبدأ الذي ينقل بالقوة إلى ما بالفعل هو المبدأ الفاعل. ولما كانت الحركة لا تكون إلا نحو غاية ظهر المبدأ الرابع وهو الغاية. ومن ثم كانت المبادئ أربعة: المادة والماهية والفاعل والغاية. ثم عرّف الطبيعة الجسم والجوهر الجسماني الممتد إلى الاتجاهات كلها وأعراضه، وأنه غير مركب، وأن أقدم أبعاده هي الطول والعرض والعمق. وكل جوهر جسماني ممتد لا إلى ما لانهاية في العظم. ثم فحص الحركة وأنها في زمان، وبين أن الزمان هو عدد الحركة. ثم فحص المكان، هل هو جوهر أم عرض. ثم فحص للخلاء وهل للحركة في حاجة إليه. وانتهى إلى عدم وجود الخلاء. وبين حركة الأجسام عن بعضها بالتماس، وفصل أنواع الحركة الطولية والمستديرة، النقلة والاستحالة حتى الانتهاء إلى المحرك الأول الذي لا يتحرك، ليس له جسم ولا في جسم أو مادة. وهو موضوع فحص خارج للنظر الطبيعي، ويعني ما بعد الطبيعة^(١). وهذا ما عرضه أرسطو في "السماع الطبيعي" يعرضه الفارابي بإسهاب.

ثم انتقل إلى موضوع آخر الجسم المتحرك باستدارة المحيط بالأجسام الأخرى، لا خلاه به، وبه أجسام أخرى متحركة. وهذا الجسم هو العالم. وبه أقدم الأجسام التي بها تلتزم باقي الأجسام. حركاتها مستديرة في مكانين أول ووسط. وهي ثلاثة أنواع، والعناصر التي تلتزم منها الأجسام خمسة، أربعة منها الاسطوانات. وتعرض أرسطو لذلك في "السماء والعالم".

(١) السابق ص ٨٥-٩٧.

ثم عرض هذه الاسطوانات الأربعة كمواد متعاقبة تتكون منها الأجسام في عالم الكون والفساد. ثم فحص النمو والاضمحلال، ونماس الأجسام، والفعل والانفعال في الكيفيات المحسوسة، والتركيب والاختلاط والامتزاج. ثم فحص الاسطوانات في حد ذاتها لمعرفة هل هي قديمة لامتناهية وهل هي بالقوة أم بالفعل. فوجد أنها أربعة متناهية بالفعل. وفحص هل هي متكونة من واحد أو من ثلاثة وجوه للتكوين؟ وهل تحتاج في تكوينها إلى مبدأ فاعل خارجي أم هي أسباب فاعلة سماوية؟ وهل هي أجسام فاسدة أم باقية؟ ثم بحث عن الغاية من التكون والفساد، وهل الفساد مستمر يعود مرارا كثيرة. وعرض ذلك في كتاب "الكون والفساد".

ثم بحث هل هذه الاسطوانات متضادة في ماهيتها وقواها؟ فهي متجاوزة متفاعلة. لكل منها غايته وقوته. فالاسطوانات متفاوتة فيما بينها من حيث الفعل والانفعال. وكيف يكون التجاور، بمماسة قطع صغار أم بجملة الأجسام من الوسط وال فوق، وهما ضربا للتجاور؟ وتختلف الأجسام السماوية فيما بينها وتفاوت في قوة التماس فيما بينها بين الإفراط والنقص. وهي أمور تتفق مع المشاهدة. وهي خالية من الأضداد ومفردة بماهيتها. لذلك سميت الأجرام. سمي المجاور للأجسام السماوية للنار وهي غير النار الأرضية، وفوقه الجسم الطافي الذي يتحرق بها أي الهواء، ثم سمي الذي تونه الماء والأرض. والاختلاط بين اثنين مثل الأرض والماء. ثم بين أنواع الاختلاط وكيف أن المختلطة تظل قائمة بنفسها وتتم بلا نهاية وتتطلب أحد العناصر عليه. فما غلب عليه الهواء يسمى هوائيا، وما غلب عليه الماء يسمى مائيا وهكذا. ثم بين الأعراض الحادثة في الأخلاط. هل وجودها من أجل أنفسها أم من أجل غيرها لا اكتمال الموجود أم لكليهما؟ وقد عرض أرسطو ذلك في المقالات الثلاث الأولى من "الأثار العلوية". ثم نظر في الأجسام المركبة من الاسطوانات طبقا للتشابه والاختلاف. والتشابه إما أن يكون بين جسمين مختلفي الأجزاء مثل الاسطوانات أو بين جسم وجزء من أجسام العالم. ولفحص الحالة الأولى وكيفية قواها في المقالة الرابعة^(١).

ثم نظر في الأشياء المتشابهة الأجزاء المكونة من الاسطوانات مثل الحجارة والأجسام الحجرية. فحص الأرض وأجزاءها وأصناف الأبخرة: المائية، والنار، والهوائي، والخلقي بسبب الحرارة الغريزية في باطن الأرض. فالحار والبارد قوتان فاعلتان للأجسام المتشابهة الأجزاء. وسبب البخارات تحت الأرض الأجسام السماوية وما جاور الأرض من اسطوانات. ثم بين أصناف التغيرات على الأجزاء الأرضية المختلفة التي منها تحدث الحجرية والمعنوية

(١) السابق ص ٩٧-١١٠.

في عمق الأرض وعلى سطحها، فأحصاها وفصل أنواعها ووصف ماهيتها والمبادئ الفاعلة فيها وغايتها المستمدة من غاية العالم كله. وقد عرض أرسطو ذلك في كتاب "المعاند".

ثم فحص الأجسام المختلفة الأجزاء. وابتدأ "بالنبات" قبل "الحيوان" اعتمادا على الحس والمشاهدة فأحصاها، ونكر غاية كل عضو، وفحص كل نوع، مادته وعلته الفاعلة وأعراضه. ثم انتقل إلى "الحيوان" بنفس الطريقة، إحصاء الأعضاء بناء على الحس والمشاهدة وأعراضها وأفعالها^(١).

ثم وجد "النفس" ضمن المبادئ الطبيعية التي لم تكن كافية لمعرفة النبات والحيوان بعد أن عرف المبادئ الطبيعية وغايتها. وبان أن الأجسام الطبيعية ضربان، الطبيعية أي ماهية كل جوهر طبيعي وما به يتجهر. والثاني مبدأ يتجهر بالطبيعة، أقرب إلى الصورة منه إلى المادة وهي "النفس". ثم فحص قواها ومبادئها. النفس ماهية الجوهر الطبيعي. وهي التي يحصل بها الجوهر النفساني أي القابل للحياة. وتجتمع فيه ثلاثة مبادئ: المادة، والصورة، والغاية. ينطبق عليها ما ينطبق على الأجسام الطبيعية. فالنفس واحد وكثير في نفس الوقت. وغرف القوى النفسانية ووجد بعضها خادما وبعضها مخدوما، بعضها رئيسا وبعضها مرؤسا، بعضها آلة وبعضها غاية، بعضها مادة وبعضها صورة لها. أول قواها التغذي وما بها من حرارة وبرودة يشارك فيها النبات والحيوان والإنسان دون استكمال القوى الأخرى من نمو وتوليد كما هو الحال عند ابن سينا. ثم فحص الصحة والمرض في كتاب "الصحة والمرض". وأعمار النفس في "الشباب والهرم"، وطول العمر وقصره دون الإحالة إلى اسم الكتاب، والحياة والموت، والحس والمحسوس في كتاب "الحس والمحسوس". والنفس النباتية قوة متوسطة بين الأجسام للحجزية أي المعاند والحيوان. ثم فحص بعد ذلك أصناف الحركات وأمكنة الحيوان التي يسعى إليها لطلب الغذاء وأزمنة غذائه القصيرة والطويلة وذلك في كتاب "حركات الحيوان المكانية" وربما هو "أجزاء الحيوان". ثم فحص النوم واليقظة والرؤيا والمنامات المنثرة، أسبابها ومبادئها. ووجد أن الأمر يحتاج إلى مبادئ أخرى أعلى من المبادئ الطبيعية ودون الإحالة إلى كتاب "النوم واليقظة". ثم فحص الحفظ والذكر والنسيان والتذكر دون الإحالة إلى "التذكر والنسيان". وهي كلها قوى مشتركة بين الحيوان وهي ما يعرف بالطبيعات الصغرى^(٢).

(١) السابق ص ١١٠-١١٢.

(٢) السابق ص ١١٢-١٢١.

ولما فحص هذه القوى في الإنسان وجد أنها لا تكفي في فهم النفس الإنسانية لأنها معدة لأفعال أقوى وأزيد مما في الحيوان. فوجد في الإنسان النطق أو العقل أو المبادئ والقوى العقلية. فبحث في العقل، طبيعته وماهيته وقواه، وأنه ماهية الإنسان. وهو مبدأ فاعل، وغاية الطبيعة. نسبته إلى النفس كنسبة النفس إلى الطبيعة. وكما أن الجوهر الطبيعي ضربان: مادة وصورة، طبيعة وماهية، جوهر ومبدأ التجوهر، كذلك النفس ضربان: مادة وهي النفس وصورة وهو العقل، قوة ومبدأ. الأولى خادم للثانية، والثانية رئيسة للأولى. لذلك فحص أفعال القوة العقلية وأفعال العقل. والعقل هو ما يتجوهر به الإنسان. وهو عقل كامل مازال بالقوة في حاجة إلى أن يتحول إلى عقل بالفعل.

والعقل الذي يوجد بالفعل في الأشياء الطبيعية هو العقل العملي أو المشيئة والاختيار، والعقل الذي تحصل له المعقولات هو العقل النظري. ووضح هنا أولوية العقل العملي على العقل النظري. الأول يخدم الأشياء الطبيعية والثاني يخدم الأمور النفسانية ليحصل له كمال العقل. والمعقولات مخدومة لا خادمة. فالعقل آخر ما يتجوهر به الإنسان. ولا يوجد أكمل منه، والنفس خادمة للعقل كما أن الطبيعة خادمة للنفس. ولا تكفي الطبيعة والنفس لكمال الإنسان دون العقل.

والعقل النظري ذاته غير كاف إذا كان مازال عقلاً بالقوة دون أن يتحول إلى عقل بالفعل. والعقل بالقوة ليس أزلياً. ومن ثم لا يتحول بالفعل إلا من فاعل قريب من العقل بالفعل وهو العقل الفعال. وهو عقل ليس في مادة. العقل بالفعل يحنو حنوه. ويتصف بصفات ثلاث: فهو فاعل وغاية وكمال. وهو عقل مفارق، وفاعل مفارق وغاية مفارقة وكمال مفارق. وإذا كانت الأجسام السماوية هي المبادئ للمحركة للأسطوانات والأجسام الأخر فهل العقل مرادف لها خاصة إذا كانت للأجسام السماوية نفوس وعقول؟ وإذا كانت كذلك فإنها لا تكفي، وتكون أقل من العقل الفعال. وهو يشع على الأجسام السماوية فجعلها ذات نفوس وعقول. العقل الفعال أعلى من الأجسام السماوية كما أن الأجسام السماوية أعلى من الأجسام الطبيعية. والعقل الفعال هو الذي يعطيها حركتها المستديرة الدائمة. وهذا يحتاج إلى نظر أعم من النظر الطبيعي. فإن آخر ما ينتهي إليه النظر الطبيعي هو إثبات العقل الفعال ومحرك الأجسام السماوية.

ثبت إذن وجود الطبيعة والنفس في الإنسان، وهما اللقوان العملية والنظرية. وكلامهما غير كافيين لفهم الأفعال الكائنة عن المشيئة والاختيار التابعين للعقل العملي. هنا ينتقل الفارابي من النفس والعقل إلى الأخلاق. ويصبح العقل العملي تالياً للعقل النظري بعد أن كان عقلاً طبيعياً

سابقاً عليه. والعقل العملي في الإنسان غير الفزوع في الحيوان لأن الأول كمال نظري في حين أن الثاني قوة طبيعية غير مختارة. ومن ثم تؤدي للفلسفة الطبيعية إلى الفلسفة الإنسانية.

ولا يفصل الفارابي علم ما بعد الطبيعة وكأنه لا لزوم له ولا مكان له في فلسفة أرسطو. ويكتفي بالتحول من العلم الطبيعي إلى العلم المدني^(١). ويستدرك مسار فلسفة أرسطو كلها والانتقال من سلامة الأبدان. والحواس إلى النفس والعقل والعلم المدني على نحو تصاعدي لإكمال العقل الإنساني وإكمال العلم الطبيعي. وربما لم يطلع الفارابي في ذلك الوقت على كتاب أرسطو "ما بعد الطبيعة" وأن عرضه جاء متأخراً عن "فلسفة أرسطو"^(٢). ومن ثم كانت الفلسفة ضرورية لكل إنسان بالوجه الممكن فيه. وكما بدأ الكتاب بالبسملة فإنه ينتهي بالحمدلة والصلاة على النبي آله^(٣).

وفي النهاية يمكن إهداء الملاحظات الآتية :

١ — قرأ الفارابي أرسطو قراءة أفلاطونية كما قرأ أفلاطون من قبل قراءة أرسطية حتى يمكن ضم المذهبين معا في تصور ثالث يجمع بين الاثنين. فتحول أرسطو اثراقيا كما تحول أفلاطون عقليا طبيعيا، والفارابي هو الجامع بين الاثنين في تصور متكامل أتاح من الموروث كمخزون نفسي يمدّه بتصوراته للعالم.

٢ — البداية بالعمل قبل النظر، وبسلامة الأبدان والحواس قبل النفس والعقل على نحو ارتقائي، من الطبيعة إلى العقل يمثل روح المذهب الأرسطي. ثم يتم التحول من العقل النظري إلى العقل العملي من جديد في الانتقال من العلم الطبيعي إلى العلم المدني، طبقاً للتصور الإسلامي.

٣ — التركيز على منهج أرسطو القائم على الحس والملاحظة بالإضافة إلى العقل الخالص مما يظهر أرسطو الطبيعي حتى يتم الاتفاق بين العقل والطبيعة، بين أفلاطون وأرسطو باسم الوحي المتطابق مع العقل والطبيعة.

٤ — البداية بالموضوع المنطقي أو الطبيعي ثم بعد ذلك يحال إلى مؤلفات أرسطو. يعرض الفارابي الموضوع وليس الكتاب ثم يحيل إلى الكتاب كما يحال إلى المصدر. هذا هو

(١) ولذلك شرع أرسطوطاليس في كتاب سماه "ما بعد الطبيعيات"، أن ينظر ويفحص في الموجودات بوجه غير النظر الطبيعي، السابق ص ١٣٢.

(٢) يقول الفارابي "ذ لم يكن معنا العلم الذي يعد الطبيعي" السابق ص ١٣٣.

(٣) السابق ص ١٣١/٥٩-١٣٣.

الفرق بين العرض من ناحية والشرح والتلخيص من ناحية أخرى. العرض للموضوع، والشرح والتلخيص للنص لفظاً ومعنى، والجوامع عود إلى الموضوع. وأحياناً يتم عرض الموضوع تفصيلاً والإحالة إلى مقالة في كتاب كما هو الحال في "الآثار العلوية".

٥ — تحويل المنطق إلى علم إنساني أقرب إلى تحليل الخطاب أو لغة التحوار بعيداً عن أشكال التماس وضروبه بالرغم من قصر عرض الخطابة والشعر، فالمنطق تحليل للعلاقات بين الذوات، للمعنى والألفاظ.

٦ — تدل ركلكة الأسلوب على أن للكتاب متقدم في التأليف وأنه سابق على اطلاع الفارابي على كتاب "ما بعد الطبيعة". كما أنه مملوء بالتكرار والإسهاب مثل "تحصيل السعادة" وعلى عكس "فلسفة أفلاطون" التي تعرض فلسفته محلورة محلورة. كما يطول مبحث الجوهر والنفس.

٧ — يظهر الموروث على نحو ضمني غير مباشر سواء في أسلوب الاعتراض "فإن قال قائل"، وفي أسلوب السؤال والجواب المعروف عند الأصوليين أو في المضمون، التصور الرأسي للعالم، وعلاقة الرئيس بالمرؤوس، والمخدوم بالخادم، والأعلى بالأدنى الأثير عند الفارابي، أو في التصور الديني الموروث مثل العقل للفعال المفارق الذي يتصف بصفات مثل صفات الله، والذي فيه يتم تحقيق الواقد، أفلاطون وأرسطو، في الموروث.

الفصل الثاني

العرض المنسقي

أولاً: العرض المنسقي المنطقي (ابن سينا أبو البركات)

١ - الموسوعات الثلاث (ابن سينا). العرض هو تأليف في الوافد والذي تبلغ ذروته عند ابن سينا في نسق منطقي وعند إخوان الصفا في نسق شعبي، استمرارا للعرض الجزئي خاصة عند الكندي والرازي، والعرض الكلي عند الفارابي.

وهو عرض لأقسام الحكمة الثلاثة للمنطق والطبيعات والالهييات عند ابن سينا في موسوعتي الشفاء والنجاة أو الأربعة عند إخوان الصفا بالإضافة جزء رابع في العلوم الإلهية للناموسية والشرعية أو عند ابن سينا في "الإشارات والتنبيهات" بزيادة جزء عن المقاملت والأحوال.

والتأليف في الوافد له عدة أشكال: تمثل الكندي إلى عرض الفارابي إلى تنظير ابن سينا إلى تطهير ابن رشد وتصحيحه. تمثل الكندي وحسن فهمه للوافد مقدمة لبداية عرض الفارابي له بوضوح. الكندي أخذ والفارابي أعطى. للكندي فهم والفارابي عبر. وكان من السهل على ابن سينا بعد ذلك أن ينظر الحكمة كلها ويجد لها بنية ثابتة مازالت حتى الآن عبر التاريخ سواء في تاريخ الفلسفة الإسلامية أو في تاريخ الفلسفة الغربية في العصر الوسيط. أما ابن رشد فعاد إلى الأصول الأولى يعيد فهمها بعيدا عن خلط المتقلمين، مسلمين ومسيحيين بين أرسطو وأفلاطون، بين الفلسفة والتصوف كما هو الحال في الفلسفة الاشرافية فابن رشد هنا عقلى سلفي ظاهري أصولي.

بعدما فتت الفارابي الآخر، وأدخل للوافد في الموروث ركب ابن سينا الآخر وجعله هو العلم والنسق^(١). الفارابي صاحب فهم وابن سينا صاحب موضوع أو مذهب^(٢). الفارابي تحليلي وابن سينا تركيبي. الفارابي معلم وشيخ وابن سينا تلميذ ومريد، الفارابي عبقري وابن سينا ماهر^(٣). الفارابي عالم وابن سينا متعالم^(٤). وفي ذلك العصر لم يكن هناك تمييز بين

(١) وهذا ما حاوله أيضا هيجل في الفلسفة الغربية الحديثة في انسكولوبيديا العلوم الفلسفية صراحة وفي "ظواهريات الروح" وفي "علم للمنطق" ضمنا.

(٢) وبلغة شعبية يمكن القول إن الفارابي هو الصياد وابن سينا هو الطامي.

(٣) هذا هو التمييز المعروف بين Talent، Genie.

(٤) هذا هو التمييز المعروف بين Brudité، Savant.

العلم والمعلومات. فكل معلومات علم، وكل علم معلومات نظرا لأن مهمة الحكماء كانت احتواء الواقد داخل الموروث وإشياء فكر عضوى إبداعى جديد^(١).

وبالرغم من إمكانية إدخال الموسوعات الثلاث فى التأليف أيضا ومعرفة مكوناتها، الواقد والموروث وآليات الإبداع إلا أنها نوع أدبى خاص لأنها عرض نسقى ومن ثم استقلت عن التأليف الذى يغلب عليه نوع الرسائل القصيرة فى موضوعات متفرقة. ولا تدخل فى العرض الجزئى أو الكلى لأنها لا تحمل عناوين الواقد كما يفعل الفارابى فى "أجزاء فلسفة أرسطوطاليس" أو "أجزاء فلسفة أفلاطون" أو "الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس الحكيم" أو "تحقيق غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة"... الخ.

وقد درس ابن سينا نفس موضوعات الشفاء فى رسائل مستقلة هى أدخل فى التأليف لأنها لا تمثل عرضا نسقى لعلم الحكمة. له رسائل فى المنطق صغيرة ورسالة واحدة طويلة. كما كتب عن الشعر فى المجموع أو للحكمة للعروضية. وله رسائل فى الطبيعيات والالهيات أدخل فى التأليف منها فى العرض. وله "منطق المشرقيين" فى المنطق و"عيون الحكمة" فى الطبيعيات. يمكن إلحاقها بالعرض النسقى أو بالتأليف.

وينكر ابن سينا فى آخر "البرهان" أنه فرغ من الطبيعيات والالهيات خلا كتابى الحيوان والنبات فى عشرين يوما من غير رجوع الى كتاب وهذا هو أحدها فى التأليف، الاعتماد على النظر والاجتهاد دون رجوع الى المصادر^(٢).

تمثل موسوعات ابن سينا الثلاث: الشفاء، والنجاة، والإشارات والتنبيهات التحول من العرض الجزئى عند الكندى أو الكلى عند الفارابى الى العرض الكلى النسقى عند ابن سينا وإخوان الصفا.

وتدل أسماء موسوعات ابن سينا الثلاث على الغرض غير المعلن، وتكشف عن المسكوت عنه. فلفظ "الشفاء" من لغة الطب، الشفاء من الأمراض، ولكنه يعنى فى الفلسفة شفاء النفس بعلم الحكمة كما أن الطب هو شفاء الجسد بالدواء. وقد يعنى اللفظ معنى أعمق وهو نهاية التعلم من الواقد وتكرار الموروث، وبداية التحول من النقل الى الإبداع. كما يعنى لفظ "النجاة" الانتقال من الطب بمعنى نجاة البدن من الموت الى الدين، نجاة النفس من الهلاك وإنقاذها بعد الموت ونيلها الخلود. ولكنه قد يعنى معنى أعمق وهو التحول من القديم الى

(١) كان ابن سينا يقرأ بنفسه. فإذا ما استلحق عليه الأمر لجأ الى الفارابى أو إبتهل ودعا حتى أن كثيرا من المسائل ظهرت له فى المنام، فابن سينا يعيش فكره وولده مجرد حافظ أو نكاح.

(٢) الشفاء، البرهان ص ٥٤.

الجديد، من التقابل بين الوافد والموروث الى استعمالها معا كأداة للحكمة. فإذا كان الوافد أقرب الى علوم الوسائل والموروث أقرب الى علوم الغايات فإن كليهما قد أصبحا عند ابن سينا علوما للوسائل من أجل تأليف مستقل هو علوم الغايات تحولا من النقل، من الأوائل أو من الأواخر الى الإبداع حتى ولو كان في صيغة عرض نسقي. أما لفظا "الإشارات والتنبيهات" فهما لفظان صوفيان يكشفان عن تحول النسق العقلي المنطقي المجرد الى إبداع ذوقي صوفي خالص، وأن الوافد والموروث كليهما لهما مصدر واحد في القلب بالإضافة الى مصدريهما في التاريخ.

فإذا كان الكندي والفارابي قد حولا علم للكلام الى الفلسفة فإن ابن سينا قد حول الفلسفة الى تصوف والتصوف الى فلسفة كما حول ابن رشد أصول الفقه الى فلسفة، والقاضي الى حكيم. ومن ثم تصبح الفلسفة هي الوعاء الذي تصب فيه العلوم العقلية النقلية الأربعة.

وتشبه الموسوعات الثلاث لابن سينا "الشفاء" و"النجاة" و"الإشارات والتنبيهات" شروح ابن رشد الثلاثة: الأكبر والأوسط والأصغر، من حيث الكم. أما الخلاف بينهما في العرض والشرح. فابن سينا يعرض مضمون الوافد وهو نوع من التأليف في حين أن ابن رشد يشرح نص الوافد. وقد يقال أن الأوسط يعادل "الإشارات والتنبيهات" في حين أن الأصغر يعادل "النجاة" من حيث الكم. والحقيقة أن النجاة مجرد تلخيص للشفاء في حين أن الإشارات والتنبيهات اتجاه نحو الموضوع مباشرة مثل الجوامع.

والصلة بين الموسوعات الثلاث "الشفاء" و"النجاة" و"الإشارات والتنبيهات" ليست فقط صلة كمية مثل شروح ابن رشد الثلاثة الأكبر والأوسط والأصغر بل هي علاقة كيفية تدل على التحول من النقل الى الإبداع. "الشفاء" أقرب الى النقل نظرا لظهور الوافد فيه، و"النجاة" أبعد عن النقل وأقرب الى الإبداع نظرا لاختفاء أسماء أعلام الوافد فيه^(١). في حين أن "الإشارات والتنبيهات" أقرب الى الإبداع لأنها تتبع من الداخل أكثر من صدورها من الخارج. تعتمد على الذوق أكثر مما تعتمد على النظر^(٢). وكان ابن سينا على وعي بعلمية التحول من النقل الى الإبداع على ما يبدو من سيرته الذاتية. فالعلم واحد ولكن الخلاف في المنهج، الحفظ والنقل أم التخضير والإبداع^(٣). لذلك كانت "الإشارات والتنبيهات" أقل الموسوعات الثلاث

(١) يعترف ابن سينا أنه اعتمد على بعض التفسيرات وأن البعض الآخر لم يصل إليه، للشفاء، التواضع من ٤٩٥.
(٢) ابن سينا من أسرة إسماعيلية لها طغية خاصة بالبحث العلمي. استجاب أبوه لداعي المصريين واستمع منهم النفس والعقل والفلسفة والهيئة واستأذنه عبد الله النخعي ودرس الفقه على يد إسماعيل الزاهد وعرف طرق السؤال والجواب والاعتراض.

(٣) سألته تلميذه ألم يشرح له كتب أرسطو ولكن ابن سينا اعتذر عن ذلك بضيق الوقت وأنه لا فراغ له لأن شرح الآخرين يأتي في المرتبة الثانية بعد إبداعه الآن ولكنه فضل تصنيف كتاب يضم ما وضع لديه من هذه -

تجريدا وأقربها إلى الموروث وافصاحا عن الاشتقاق. أسلوبها إشارات وتنبهات وحكايات مما يجعلها أقرب إلى الأدب الفلسفي. يخاطب ابن سينا القارئ حتى يكون قريبا منه. مصطلحاتها موروثة خاصة في الجزء الرابع عن المقامات والأحوال.

ويتضمن العرض النسقي المنطقي أو الشعبي مكونات للنص الثلاثة كما هو الحال في الشرح، التفسير والتلخيص والجوامع: الوافد والموروث وآليات الإبداع في الجمع بينهما في نوع أدبي جديد هو العرض. العرض هو إعادة كتابة الوافد بعد أن امتزج عضويا بالموروث، وأصبح الموروث هو وعاءه وصورته. وقد مهد لذلك الكندي والرازي والفارابي. ونتيجة لهذا المزج العضوي الجاد أصبح ظهور الوافد قليلا باستثناء البنية والموضوع، كما أصبح حضور الموروث غير مباشر باستثناء اللغة العربية. وتظهر آليات الإبداع المكون الثالث للنص بوضوح أكثر^(١).

وفي العرض تغيب أفعال القول الموجودة في الشرح والتلخيص والجوامع لأن العرض لا يبدأ باللفظ كالتفسير أو بالمعنى كالتلخيص أو بالشئ ذاته كالجامع بل يعني الموضوع ذاته كتصور كلي شامل. ومن ثم فإن إطلاق الحكم بأن الفلسفة الإسلامية مجرد شرح وتلخيص للفلسفة اليونانية لا ينطبق في الظاهر إلا على نوع أدبي واحد هو الشرح وليس على كل الأنواع الأدبية الأخرى مثل العرض بأنواعه، النسقي والشعبي والأدبي والتأليف بكل أنواعه تمثل الوافد، وتمثل الوافد وتتطور للموروث، وتتطور الموروث والإبداع والخلص. ومن ثم تضيق الحجة التي يعتمد عليها الحكم بالأثر والتأثر^(٢).

= المعلوم بلا مناقشة مع المخالفين أو الاشتغال بالرد عليهم. فموسوعات ابن سينا الثلاث بديل عن شرح أرسطو بلا مناقشة أو رد أي مجرد عرض وهو تأليف في الوافد مثل الجبهة الثانية في مشروع التراث والتجديد "موقفنا من التراث الغربي"، للسيرة الذاتية ص ١٠٠.

(١) تقابل هذه المكونات الثلاثة، الوافد والموروث وآليات الإبداع الجبهات الثلاث في مشروع "التراث والتجديد":

الموقف من التراث الغربي، والموقف من التراث القديم، والموقف من الواقع أو نظرية التفسير.

(٢) ويرجع هذا الحكم إلى أن الباحث الغربي يرى أن الآخر هو الأصل والأنا الفرع، ومسار التاريخ الحضاري من الآخر إلى الأنا. وقد يتبع الباحث الدراسات القانونية خاصة دراسات المستشرقين التي تقع في هذا الاستبدال الحضاري بين الأصل والفرع ودون تحليل للنصوص الأصلية، بالإضافة إلى خداع اللغة ودون تحليل لظاهرة التشكل للكاتب والتصرع بالحكم من اللغة إلى المعنى ثم إلى الشئ. وهو حكم يقوم على الاستسهال والاعتماد على سلطة الباحثين القماماء دون القيام ببحث خاص مما يدل على الكسل العقلي والتهزل العلمي والاستسلام للعرف الشائع، وتكرار الأحكام المسبقة التي أصبحت وكأنها حقائق علمية من كثرة تكرارها خالقة صورة نمطية لملائة الأنا بالآخر. كما يعود إلى عمق المنهج التاريخي والوقوف في الرد التاريخي في دراسة الأنا والإبداع والخلص لدراسة الآخر، ولكل بمكيولين، الرد التاريخي للأنا والإبداع الذي على غير منوال للآخر. ونظرا لقلة الوعي بالموقف الحضاري للباحث المعاصر نظرا لطول =

ويمكن تحليل العرض النمى المنطقى عند ابن سينا بعدة طرق كلها ممكنة إنما الأمر فيها هو مجرد اختيار.

١- عرض المكونات الثلاثة فى كل موسوعة من موسوعات ابن سينا الثلاث، "الشفاء" و"النجاة" و"الاشارات والتنبهات"، وفى كل موسوعة ابتداء من المنطق ثم الطبيعىات ثم الالهيات. وفى المنطق ابتداء من المقولات الى العبارة ... الخ، حفاظا على الوحدة الابداعية لكل عمل. وبالرغم مما قد يوقع ذلك فى بعض التكرار خاصة فى آليات الإبداع إلا أن هذه الطريق تحافظ على وحدة كل عمل كإبداع مستقل على وجه التفصيل كتابا كتابا فى كل علم.

٢- عرض المكونات الثلاثة، الوافد والموروث وآليات الإبداع فى الأبنية الثلاثة للحكمة: المنطق، والطبيعىات، والالهيات بصرف النظر عن أجزاء كل علم، فالمنطق كل واحد بلا أجزاء خاصة وأن هناك بعض كتبه لا يتوافر فيها العنصران الأولان الوافد والموروث وتعتمد على الإبداع الخالص. وهى طريقة تجمع بين العموم والخصوص.

٣- عرض المكونات الثلاثة، الوافد والموروث وآليات الإبداع فى كل موسوعة على حدة حفاظا على وحدة العمل بالرغم مما قد توقع هذه الطريقة فى التكرار. إلا أن ميزتها معرفة مراحل العرض وتحوله من النقل الى الإبداع عند الفيلسوف للولد عبر مراحل عمره وليس بين الفلاسفة عبر التاريخ. فالتحول من النقل الى الإبداع يتم فى الوعى الفردى والوعى الجماعى.

٤- عرض المكونات الثلاثة كروافد حضارية عامة، الوافد والموروث وآليات الإبداع بصرف النظر عن وحدة الموسوعات وتمايزها وخصوصية كل منها لمعرفة مدى حضور الوافد والموروث وتفاعلها فى الوعى الفردى والجماعى مع آليات الإبداع. فالمهم هى البواعث الحضارية العامة وليس الأعمال الفردية. وهى أعم الطرق وأكثرها تجريدا التى تعطى للتصور الكلى الشامل.

ويمكن للجمع بطريقة أو بأخرى بين هذه الطرق الأربعة من أجل اثبات التحول من النقل الى الإبداع دون اختيار حاسم لطريقة دون أخرى حتى لا يطفى المنهج على الموضوع، والآلة على الهدف.

ونظرا للطابع النمى للمجرد للموسوعات الثلاث وإخفاء مصادرها وعدم ظهور المكونات الثلاثة: الوافد والموروث وآليات الإبداع إلا فى أقل التليل كان من الضرورى الحديث

- الاستمرار الثقافى والتبعية العلمية، ولعدم وجود إبداع ذاتى حالى يمكن أن يكون أساسا لفهم الإبداع الذاتى القديم تم نقل أحكام المستشرقين بالأثر والتأثر والشرح والتلخيص.

عن النص نفسه بين الترجمة والتعليق والانتحال والشرح والتلخيص والجامع وهي الأنواع الأدبية السابقة على العرض والدخلة فيه خطوة نحو للتأليف والتراكم ثم الإبداع الخالص.

وتم اعتبار "الشفاء" هي الموسوعة الأولى التي على أساسها يتم التقسيم إلى منطوق وطبيعيات والالهيات، و"النجاة" تعرض من دخلها لأنها مختصر لها. كما تم تجميع "الإشارات والتنبهات" و"المجموع" و"عيون الحكمة" حولها. وتم تخصيص الوافد في المنطوق والوافد في الرياضى والوافد في الالهيات لفكرة الوافد الطبيعى. وتم تجميع للموروث كله معا تقاديا للتكرار، تكرار اللغة العربية والبيئة المحلية والموضوعات للدينية خاصة وأن الشفاء عمل واحد بالرغم من تقسيمه الى أجزاء. ولا يوجد حل أمثل لتقسيم العرض بأية طريقة كانت من الطرق الأربعة^(١).

٢- الوافد في المنطوق. تتفاوت موسوعات ابن سينا الثلاث بين العرض والتأليف والإبداع. والدليل على ذلك ظهور المكونين الرئيسيين للتأليف، الوافد والموروث في بعض أجزاء الشفاء واختلافهما في البعض الآخر مما يدل على الإبداع للخالص اعتمادا على العقل وحده. ولا يرجع السبب وحده الى إخفاء ابن سينا مصادره في "المقولات" و"السفسطة" و"الخطابة" من كتب المنطق بل ومن كتب الطبيعىات كلها لأنها تظهر في أجزاء أخرى. كما أن هذا الاخفاء لا يكون في كتب بأكملها حيث كان من الممكن ظهورها لارتباطها بالموروث مثل "السفسطة" لارتباط الجدل بعلم الكلام، و"الخطابة" فالعرب خطباء أوفى علوم بأكملها مثل كل أجزاء الطبيعىات. كما يعاود المصداق، الوافد والموروث الظهور في "الالهيات". إنما يعنى أن الموسوعة الواحدة أو مجموع الموسوعات الثلاث تكشف عن مراحل التحول من النقل إلى الإبداع من خلال العرض والتأليف.

كما يتفاوت ظهور الوافد والموروث في أجزاء الشفاء. ففي الرياضيات يكثر ذكر الوافد ويقل الموروث. وفي الالهيات يكاد ينعدم الوافد ويزيد الموروث. وهذا هو الذى دعا الى قسمة التزاوج العضوى بين الوافد والموروث الى ثلاثة أنواع: الأول تمثل الوافد قبل تنظير الموروث في حالة غلبة الوافد على الموروث، والثاني تمثل الدافع مع تنظير الموروث في حالة التعادل بينهما في الحضور، والثالث تنظير الموروث قبل تمثل الوافد في حالة غلبة الموروث على الوافد.

(١) وذلك مثل سيمفونيات الموسيقى التي قد تتشابه بعض "النضات" فيها إلا أن كل سيمفونية لها وحدتها الإبداعية الخاصة. ويقال نفس الشيء في الشعر والوحداث الإبداعية للتصايد وفي العمارة والرسم والنحت والتصوير كوحداث إبداعية للمباني واللوح ولتماثيل والصور. وقد استعملت هذه الطريقة في الباب الثالث من المجلد الأول، عن الشرح والتلخيص وللجولمع.

ليس المقصود من كتاب "المقولات" توضيح فكر أرسطو أو شرح النص الموضوعي بعيداً عن الشرح بل عرض الموضوع نفسه بعد تزاوج الوافد والموروث لصالح الإبداع الخالص. ابن سينا لا يشرح بل يتمثل ويهضم ويخرج ويتحرك بما لديه من طاقة. بدأ الكندي والفارابي التقطيع والهضم، وعند ابن سينا حدث التمثل والخراج. وعند ابن رشد تحول الغذاء الأول الى غذاء نافع لصحة البدن. لم يسر ابن سينا مع نص أرسطو اختلافاً أو اتفاقاً لأن نص الشفاء عرض إيداعي خالص لا تمايز فيه بين وافد وموروث. بل يكشف النص عن الجدل الدائر حوله وعن بعض المسائل الأخرى التي تحدث عنها أرسطو بصورة عارضة. يغير ابن سينا القصد ويدخل في حوار مع كل ما قيل حتى يمكن إعادة بناء الموضوع وتغيير بؤر الفكر ومستويات التحليل.

كما أن "السفسطة" إيداع خالص. وفي آخر فقرة يبدى فيها ابن سينا إعجابه بأرسطو الذي أتم العلم وليس تعصباً له أو عدم تعمق في دراسة أفلاطون بل مجرد تعبير عن دهشة عبر عنها العالم كله. فأرسطو ختام الفلسفة اليونانية كلها كما أن الاسلام خاتم الرسالات. تقوم فلسفة على العقل والطبيعة كما يقوم إيداع المسلمين على العقل والطبيعة والوحي. ومن يدري فربما أرسطو نبي اليونان لم يذكره القرآن صراحة كما ذكر تلميذه ذا القرنين ﴿وما من أمة إلا خلا فيها نذير﴾^(١).

وبعد خلو "المقولات" من الوافد والموروث لأنه عمل إيداعي خالص يظهر الوافد في العبارة في اسم هوميروس ليس بشخصه بل مجرد ضرب مثل باسم علم مثل سقراط في اليونانية أو "زيد" و"عمر" في العربية بدلا من "فلان"، وفي عبارة واحدة طويلة سقيمة، وفي مناسبة واحدة^(٢). كما يذكر "المعلم الأول" لقب أرسطو وليس اسمه. ولتحول من الاسم الى اللقب بداية التحول من المؤلف الى الرمز، ومن التاريخ الى النمط. وعندما يذكر ابن سينا "المعلم الأول" فانه يكون هو الشارح لابن سينا. كما كان أرسطو هو الشارح لابن رشد في التفسير والتلخيص والجوامع ابن سينا هو الذي يقرر المعنى والمعلم الأول يوحي اليه. ابن سينا هو المبدع والمعلم الأول هو المقلد. وأحيانا يصحح ابن سينا العلم الأول ويحكم عليه بالقبح أن يذكر من بسائط الألفاظ الاسم والكلمة دون الأداة. كما يتحدث عنه باعتباره آخر تمايزا بين الأنا والآخر، يحكم عليه ويصف مسار فكره باعتباره موضوع علم وليس مصدر علم^(٣).

(١) الشفاء، المقولات ٢٥، ٢٦.

(٢) لوميروس (١٠)، المعلم الأول (٤) الشفاء، للعبارة ص ١٠٠/١١٩/٢٩١.

(٣) وهذا هو أساس علم الاستغراب.

وفى منطق "النجاة" يذكر فرفوروريوس والاسكندر وثاوفرسطس وإقليدس ثم ثامسطيوس، والمعلم الأول، ومن الكتب إيساغوجى وقاطيغورياس^(١). يتحدث ابن سينا عن الكليات الخمس، حد الجنس بما لا يشاركه فيه الفصل، وعدم دوران الجنس على النوع وعدم الاهتمام بما يقوله فرفوروريوس وهو وقع كتاب إيساغوجى فى الكليات الخمس. كما يذكر رأى ثاوفرسطس وثامسطيوس فى المطلقة بل ورأى غيرهما مثل الاسكندر وغيره من المحصلين. ولا يفضل ابن سينا أى من الرأيين ويفضل رأى ثاوفرسطس. كما يضرب ابن سينا المثل بالحد الرياضى للمثلث عند إقليدس للحد المنطقى، وأن النظر الى الأبسط يفيد فى معرفة المبادئ كما يفيد العدد الهندسة كما هو الحال فى العاشرة عند إقليدس^(٢).

ويذكر المعلم الأول تحولا من الشخص الى الفكرة واستهادا به على وجه المنفعة أن للعقل النظرى الحكم الكلى، وللعقل العلمى الأعمال والتعلقات الجزئية. كما يضرب ابن سينا المثل بتقديم كتاب إيساغوجى وقاطيغورياس على باقى كتب المنطق. ولا يشير ابن سينا فى "النجاة" الى الواقد كثيرا على عكس للفارابى، ربما لبعده عن فترة النقل وقرب الفارابى منها، فبينهما قرن من الزمان، وربما لأن الواقد تحول الى ثقافة شائعة ولم تعد ثقافة مغايرة يشار اليها باعتبارها مغايرة لثقافة الأنا، الموروث، وربما لاستقرار المصطلحات العربية حتى أصبحت جزءا من الاستعمال اليومى. والسبب الحقيقى هو الصمت على المصادر من أجل العرض العقلى الخالص لبنية الموضوع.

وفى "الاشارات والتنبيهات" ينفذ ابن سينا فرفوروريوس الذى يثنى عليه المشاؤون، وهو سخف وحشف كله. لا يفهمونه بل ولا يفهم المؤلف نفسه. نقده رجل من أهل زمانه دون أن يذكر ابن سينا اسمه إما تجاهلا له أو لحرصه على الموضوع لا على الشخص ونقده فرفوروريوس بطريقة أسقط منه^(٣). كما ينفذ ابن سينا اتباع المشائين له فكيف يكون ابن سينا نفسه مشائيا مقلدا؟ ويذكر ابن سينا المعلم الأول وجالينوس وأقليدس ولم يذكر أرسطو بشخصه أو أفلوطين الشيخ اليونانى أو أفلاطون أو كليهما من أرباب الفيض والاشراق. يضبط ابن سينا الحجج المزيفة التى استحدثت بعد للمعلم الأول والتى عرضها بالتفصيل فى "الشفاء" مما يدل على أسبقية تدوينه على "الاشارات والتنبيهات". كما يضرب المثل بوجود جالينوس وإقليدس وغيرهم على للتواتر مثل المعلم بوجود مكة. ويذكر ابن سينا قصة "سلامان وأبسال" يضرب بهما المثل سلامان للإنسان وأبسال لدرجته فى المعرفة ويستخدم المثل اليونانى للتعبير من خلاله عن معنى إسلامى قبل أن يصبح للمعنى الإسلامى حاملا مستقلا

(١) فرفوروريوس، الاسكندر، ثامسطيوس، إقليدس (٢)، ثامسطيوس، المعلم الأول، إيساغوجى، قاطيغورياس (١).

(٢) النجاة ص ٢٣/٩ - ٢٤/٨٣/٧٤/٢٢٢.

(٣) فرفوروريوس (٢)، المعلم الأول، جالينوس، إقليدس، المشاؤون (١)، للمنطقيون (٤)، سلامان وأبسال (٢).

هو "حتى بن يقطان". القصة اليونانية أداة للتعبير أولاً قبل إيداع القصة الإسلامية. الوافد حامل أولاً للمعنى الموروث قبل أن يتحول الحامل والمحمول إلى الموروث دون الوافد.

ويبدو التمايز بين المنطقيين واللغويين وكأن المناطق يمثلون الوافد واللغويين يمثلون الموروث في التقابل بين المنطق واللغة في المناظرة الشهيرة بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى. فالمنطق لغة اليونان واللغة منطق العرب^(١). وقد يكون الخلاف فى الاسم. فما يسميه المنطقيون كناية يسميه اللغويون الاسم المفرد. والمنطق نفسه موضع نقاش. ولا يوجد علم معيارى لا نقاش فيه. وهناك حجج وحجج مضادة أكثر من "الشفاء" و"النجاة". يسهو المنطقيون ويظنون وليس كل ما يقولونه يقينا. بهم متخلفون وأنكباء. وهناك معانى عرفية للألفاظ، وهناك عادة جرت فى المنطق مما يظهر البعد الاجتماعى فى اللغة. وهناك تمايز بين المنطق وغيره من العلوم. وهناك معانى قديمة وحديثة بين القدماء والمحدثين مما يظهر البعد التاريخى للغة. ومازال ابن سينا فى "الإشارات والتبهيئات" يستعمل بعض المصطلحات المعربة مثل اسطقس^(٢).

وفى "منطق المشركين" يحدد ابن سينا فى المقدمة موقفه من اليونانيين فى تقابل مع المشركيين. وتظهر ألفاظ اليونانيون ثم المشاؤون ثم المشركيون والأولون^(٣). وسبب تأليف منطق المشركيين هو جمع كلام فيما اختلف أهل البحث فيه دون التفات إلى عصبية أو هوى أو عادة أو ألف، وعدم المبالاة بالاختلاف لما ألفه متعلموا كتب اليونانيين من غفلة وقلة فهم، ولما كتبه من قبل للامة من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين اللطائين أن الله لم يهد إلا سواهم. فابن سينا يندد متعلمى كتب اليونانيين، ويريد أن يكتب مستقلاً عنهم غير مبال بالاختلاف معهم. وكان قد كتب من قبل موسوعاته الثلاث للامة المتفلسفين المشغوفين بالمشائين ليبيان أن الكتابة فى علمهم سهلة ميسورة. واليونانيون ليسوا وحدهم مصدر العلم بل قد يأتى العلم من غير اليونانيين. فإذا كان اليونانيون قد أعطوا المنطق فقد يكون للمشرقيين منطق سواء بنفس الاسم أو باسم غيره. لقد ألف ابن سينا طبقاً لعادة المشتغلين باليونانيين للمعتزين بهم لعدم مخالفة العادة والجمهور. انحاز إليهم بل ومنعصب لهم فهم أولى بالتعصب لهم من غيرهم ولكنه أكمل ما أرادوه وقصبروا فيه وأغضى عن ما أغضبوا وتخبطوا فيه أو وجد له مخرجاً. جاهر بمخالفتهم فبالا سكوت عنه، وغطى ما يقى منه^(٤).

(١) انظر دراستا: جدل الوافد والموروث، قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد اكسيراً فى "معمود الفكر والوطن جـ ١"، التراث والعصر والحداثة ص ١٠٧-١١٨.

(٢) الإشارات جـ ١-١٩٩/١٥٤-١٥٨/١٥٥-١٨٥/١٨٥/٢٢٥/٢٨/٣٧/٣٩/٤٣-٤٥.

(٣) اليونانيون (٤)، المشاؤون (٣)، المشركيون، الأولون (١).

(٤) منطق المشركيين ص ٣-٤.

وفي "القياس" يذكر أيضا للمعلم الأول وليس أرسطو تحولا من الشخص إلى الرمز، ومن التاريخ إلى الفكر^(١). كما يذكر التعليم الأول أي العلم وليس الشخص. وللتحول من المعلم الأول إلى التعليم الأول خطوة في التحول من الشخص إلى الموضوع، ومن العالم إلى العلم، ومن المؤلف إلى النص ومن الشخص إلى الموضوع، ومن الفرد إلى الشيء. المعلم الأول بالنسبة لأرسطو لا مشخصا أولا، وصاحب للتعليم بالنسبة للمعلم الأول لا مشخصا ثانيا.

كل الصناعة مستفادة من المعلم الأول بالفعل لا بالقوة كما أن المسلمين أصحاب نبوة. لديهم خاتم الانبياء ونهاية الوحي. فأرسطو بالنسبة للمنطق مثل الرسول بالنسبة للوحي، كلاهما منطق، منطق العقل ومنطق الدين والمنطق المعياري الذي يرجع إليه كقياس. ويعتمد ابن سينا على هذا الموقف ليستنتج المحالات من الرأي المخالف وعندما يكون له موقف نقدي من المنطق. والمعلم الأول لا يعلم حال قياس للخلف إلا على سبيل التذكير والتجريد عن المادة واستعماله وقبوله على نحو طبيعي. وقد اتبعه جالينوس في ذلك. وغرض المعلم الأول أن يجعل الأوسط جزئيا لا عموم له. ولا يبالى في الأمثلة أن تكون الحدود على كل ذلك التواطؤ. لابن سينا موقفه المنطقي. وعلى أساس هذا الموقف ينبغي فهم قول المعلم الأول. ابن سينا هو النص والمعلم الأول هو الشارح. ابن سينا هو المقروء والمعلم الأول هو القارئ. ابن سينا هو المتبوع والمعلم الأول هو التابع. ابن سينا هو المجتهد والمعلم الأول هو المقلد. ابن سينا خير من يعلم للمعلم الأول، ما قاله وما لم يقله. يصحح استشهد الآخرين به، إيجابا أم سلبا. وعلى أكثر تقدير فهو أرسطو صاحب التعليم الأول وابن سينا الراوي الصادق عنه والمبرهن على صدق كلامه^(٢).

ويأخذ جالينوس لقب الفاضل من المتأخرين وهو الأغلب أو الفاضل فقط وهو الأهل تحولا من الشخص إلى الرمز، ومن المؤلف إلى الموقف، ومن الخاص إلى العام، ومن الفرد إلى الفعل، ومن العالم إلى السلطة العلمية أي من الزمان إلى الخلود. وأحيانا تتغير صياغة اللقب إلى الفاضل من المتأخرين. فاللقب لم يستقر بعد وإن استقر التحول من الشخص إلى اللاشخص. يحق للفاضل المتأخر أن يمدح المنطق. ومع ذلك للفاضل من المتأخرين سبيله الخاص وموقفه الخاص في المنطق وليس بالضرورة موافقا لمنطق أرسطو. ويبين بوجه حسن ما يعلنه المعلم الأول وهو حال قياس الخلف على سبيل التذكير والتجريد من المادة ويبان أن استعماله وقبوله طبيعي. كما أن ابن سينا يرفض قول فاضل المتأخرين من اعتبار

(١) المعلم الأول (٨)، التعليم الأول (١)، الفاضل من المتأخرين (جالينوس) (٥)، الفاضل (٢) بقراط (٣)، فلاطون (٢)، زينون، سقراط أرشميدس، شيخ النصارى (١).

(٢) الشفاء، القياس ص ٩٧/٨٠-٨١/٤٤٧/٤٧٥/٥٥٢/٥٦٥/١٤٨/١٤٢.

المقدمات المستعملة في مناقضة مألوسين وبارمنيدس مقدمات منطقية لأن ذكر فيها الكم والتناهي، وأن التناهي للكم بذاته أو لغيره لأن النظر في الكم ولواحقه ليس نظرا منطقيا. ويرفض تفسيره كما يرفض تفسير شيخ النصاري^(١).

ويذكر بقراط باسمه أو بلقبه، الطبيب الفاضل أو الفاضل تحولا أيضا من الشخص إلى الشخص، ومن الجزئي إلى الكلي ومن الفرد إلى الدلالة. الطبيب منطقي ينظر إلى المنطق كأداة للاستدلال. ليس الطب علما تجريبيًا فقط بل هو علم منطق وأخلاقي كذلك. والعجيب أن الفاضل يرى أن المنطق فضلا على الطب كما يظهر ذلك في الكتاب المنسوب إلى بقراط وهو الفصول. لذلك أثر المسلمون جالينوس الطبيب المنطقي على بقراط للطبيب للخاص. كان جالينوس أفضل المتأخرين في حين كان بقراط هو الفاضل فحسب. ومع ذلك يقر الفاضل بما يقوله ابن سينا. فابن سينا هو المقروء، والفاضل هو القارئ^(٢). ويحرص ابن سينا على ذكر لفظ "المنسوب" خشية الالتحال. وهو الذي ينتمى إلى حضارة طالما اتهمت خطأ النسبة مثل نسبة جزء من التاسوعات إلى أرسطو باسم أنطولوجيا أرسطوطاليس^(٣).

ويذكر أفلاطون، تلميذ المعلم الأول. تعرض لنظرية المعرفة في أن العلم تذكر. ويدخل أفلاطون في المنطق تؤخذ الأمثلة من الحياة والنفس وليس من أشكال القياس المجردة. ويذكر سقراط وميتون بمناسبة زوال شك ميتون على سقراط في المعرفة. ويشير إليهما ابن سينا على أنهما رجل يسمى مانون وفيلسوف يسمى سقراط تحولا من الخاص إلى العام، ومن التاريخ إلى الفكر. ويضرب ابن سينا المثل بأرشميدس الذي كان يبرهن على الرياضيات قبل صياغة المنطق مما يدل على أن البرهان طبعى، وأن المنطق ما هو إلا تجريده له. كما يذكر ابن سينا شيخ النصاري تحولا كالعادة من الشخص إلى الشخص، ومن الفرد إلى المؤسسة. هل هو حنين بن إسحق الذي يذكره مع فاضل المتأخرين، فكلاهما طبيب؟ هل هو يحيى بن عدي أم يوحنا النحوي؟ وفي كلتا الحالتين يخالفه ابن سينا في تفسيره ويستقل عنه.

كما يحال إلى بعض كتب المنطق معربة مثل قاطيغورياس وباري ارمنياس. يُحال إلى الأول لمعرفة أن النظر في الكم ولواحقه ليس نظرا منطقيا، وإلى الثاني لتسمية نوع من القول قولاً جازما وقضية. كما يحال إلى كتاب البرهان وإلى الشكل الذي في كتاب أوكليدس وإلى

(١) السابق ص ٨٠/١٥٥-٨١/٤٨١/١٤.

(٢) السابق ص ١٤٨/١٦١.

(٣) السابق ص ٥٤٥/١٥١/٨١/٤٨١.

كتاب الفصول لا يقرط الى العمل وليس الى الشخص^(١). وما زالت بعض الأمثلة اليونانية باقية مما يدل على محلية للوافة وتقابل ابن سينا معه باعتباره آخر. فتذكر أثينية، أهل اثينا، أهل قونيا، أهل أثينية في أشكال القضايا. بل إن مادة القضايا أيضا محلية من تاريخ اليونان مثل قتال أهل أثينية لأهل قونيا وهو قتال مذموم^(٢).

وفي "البرهان" يحيل ابن سينا أيضا الى المعلم الأول دون ذكر أرسطو مرة واحدة فقد انتهى الشخص وبقي الفكر، وانتهى للفرد وبقي العالم^(٣). ويتوجه ابن سينا الى تخلص المعلم الأول من برائن الشراح، ونقد من غرتهم قلة العناية والنظر وعدم استقصاء كلامه حق الاستقصاء وتوضيح المقصود من الكلام. والحديث عن الله كموجود مطلق مثل وجود المثلث تبعاً لقول المعلم الأول. وقد ذكره ابن سينا دون تحليل مما يدل على أنه كذلك عنده الوجود الجزئي هو الموجود، والوجود الكلي هو الموجود على الإطلاق. ويبدو التشابه بين التوحيد العقلي الوافد الأول والتوحيد البدني الموروث نظراً لقيام كل منهما على العقل، وقيام الثاني على العقل وهو أساس النقل. كما يفترض ابن سينا أن يكون المعلم الأول قد كتب "البرهان" قبل باقي كتب المنطق لأن الغرض الأفضل في البرهان وفي القياس هو الوصول الى اليقين. والطرق البرهانية تأخذ مما هو أعرف في العقل الى ما هو أعرف في الطبيعة على ما صرح به المعلم الأول في الطبيعيات تأكيداً لوحدة العقل والطبيعة، وهو ما يوضحه ابن سينا في "السماع الطبيعي". أما باقي الاحالات الى المعلم الأول فان الغرض منها الاستشهاد على صحة تحليلات ابن سينا. فابن سينا هو المقروء والمعلم الأول هو القارئ. ابن سينا هو الرائي للثنية والمعلم الأول هو المثبت والمؤكد لهذه الرؤية. فان حدث عدم تطابق بين الرؤية يتم تأويل أقوال المعلم الأول بناء على تحليل ابن سينا. ويدخل ابن سينا في مسار فكر المعلم الأول بدياة ونهاية وعوداً على بدأ. ويصف أفعال الايضاح في شعوره ومحتلاً تشبيهاته ومجازاته، ومقارناً بينه وبين المعلم الأول في مواطن التشابه والاختلاف مثل التمييز بين الحد الثام والحد الذي هو مبدأ البرهان اختصاراً على المتعلم^(٤).

ويحيل ابن سينا الى أفلاطون رافضاً نظرية المثل والتي يسميها الصور الأفلاطونية، الصور المعقولة المفارقة الموجودة لكل معقول حتى الطبيعيات، مجردة خارج المادة وطبيعية

(١) السابق ص ١٤/١٩/٥٦٦/٥٧٥/٥٣٠.

(٢) السابق ص ٥٦٨-٥٦٩.

(٣) المعلم الأول (١٢)، سقراط (٨)، أفلاطون (٧)، مينون (٣)، لومبروش، فيثاغورس، القيلدس، أكيولس، أيس، لوستندروس (١).

(٤) السابق ص ٢١٦/٢٥٣-٢٥٦/٢٢٠/١٩٥/٧/٥٧-٥٨/٥٦٣/٤٩.

فى المادة. وهى نظرية باطله لأن الصور الطبيعىة لا تبقى كما هى اذا ما جردت عن المادة. والصور الرياضىة لا تقوم بلا مادة وان كانت حدودها تستلزم للمادة. وإبطال هذه النظرية فى الفلسفة الأولى وليس فى المنطق أو فى أى علم آخر لأن الصور والمثل المفارقة لا تدخل فى صناعة البراهين ولا فى مبادئها. هناك فرق بين المنطق والميتافيزيقا، الصور الأفلاطونية جزء من الميتافيزيقا وليست جزءا من المنطق. البرهان بالمحمولات، والصور توجد فى الجوهر. الأولى فى الذهن والثانية فى الحقيقة. كما يحيل ابن سينا الى أفلاطون فى جعل السبب فى الاتحاد جذب المغناطيس والكهرباء بينما يجعله ابن سينا ضرورة الخلاء. كما يحال الى الشكل الرابع فى البرهان الى كتاب إقليدس، فإقليدس هنا عمل وليس شخصا، مؤلف وليس مؤلفا. كما يحال الى شعر هوميروش، الالبادة، كمثل للقول المركب فى الحدود لأنه لا يمكن أن يسمى باسم واحد مفرد. شعر هوميروش هو المقصود وليس هوميروش كمثل فى المنطق. ولو كان ابن رشد مكان ابن سينا لغيره الى شعر عربى^(١).

ويحال الى سقراط فى محاوره "مينون" لأفلاطون من أجل اثبات التعليم والتعليم ضد شك مائن فى حضارة ترى أن الظن لا يغنى عن الحق شيئا وأن بعض الظن إثم، وجعلت اليقين هدفا للعلم. وينقد ابن سينا أفلاطون بأنه لم يقض نهائيا على شبهة الشك عند مينون. وعادة ما يقرن سقراط بأفلاطون، الاستاذ بالتلميذ فى حضارة تقدر العلاقة بين الشيخ والمريد وتجعلها طريقا للعلم. كما يؤخذ سقراط مثلا للموضوع الذى فى حاجة الى محمول. كما يؤخذ سقراط وأفلاطون باعتبارهما نوعين لهما جنس واحد هو إنسان. فالتعين سبب الفردية، والعموم سبب الكلية. سقراط متعين، وإنسان عام. وكل فرد له خاصية عامة مثل سقراط الفيلسوف والقيادس الملك، وأخيلوس للشجاع، وأيس كبير النفس، ولوسندروس الصالح. وهى الأمثلة التى أسقطها ابن رشد فيما بعد ووضع مكانها أمثلة عربية كما هو الحال فى تلخيصه الخطابية. وكلها أسماء أبطال من الأساطير اليونانية^(٢).

ويحيل ابن سينا الى مجموع أجزاء "الشفاء" فى المنطق خاصة فى الطبيعيات عامة دون الالهيات أو الى مجموع كتب المعلم الأول فلا فرق بين الاثنين، الأول تأليف فى الوافد أو عرض له والثانى هو الوافد. فكل كتاب من كتب المنطق له موضوعه المستقل. وقد يحال الى اسم الكتاب مرتين مثل الأسطوسات مرة وكتاب إقليدس مرة أخرى، وإلى الجدل مرة وإلى الحجج الجدلية مرة أخرى، وإلى القياس مرة وإلى أنالوطيقا الأولى مرة أخرى مما يدل على عدم استقرار أسماء كتب أرسطو حتى عصر ابن سينا بين الترريب والنقل وربما حتى

(١) السابق ص ١٢٨-١٣٠/١٦٩/٢٤٥/٢٢٣/٢١٣.

(٢) السابق ص ٢٨-٢٩/٢٥٦/٢٤٢.

الآن. كما يستشهد ابن سينا بأحدى محاورات أفلاطون، مينون، عن العلم والتعليم ومناقشة سقراط لمينون، كما أحوال إليها من قبل في كتاب "القياس"^(١).

ويحال إلى "إيساغوجي" أو "المخل" في موضوع الذاتي والمقدم في حين أنه في كتاب البرهان العلة. وقد جرت العادة باستعمال لفظ ذاتي كما ورد في إيساغوجي لا كما ورد في البرهان. ثم تأتي مقارنة الضرورة في القياس والبرهان لأن الكبرى الضرورية تكون على نحوين مختلفين في القياس وفي البرهان. والخلط بين الكتابين وارد. ويحيل ابن سينا إلى قياس الشفاء صراحة حيث لخص فيه الموضوع من قبل. كما يحيل أيضا إلى كتاب "الجدل" مما يبين وحدة موسوعة الشفاء. للجدل لا يثبت ولا ينفي حقيقة بل اعتماداً على تسليم الخصوم أو الرأي المشهور كمقدمات. الجدل لا يعطى حداً حقيقياً إنما يعطى فقط الحد حسب قانون الشهرة لا بحسب قانون الحقيقة. ويحال إلى كتاب النفس لمعرفة الفرق بين القوة والعقل بالملكة. وتظهر البيئة اليونانية في الأمثلة مثل أخذ أثينية كمثال لليلة الفاعلة^(٢).

وفي "الجدل" يحيل ابن سينا إلى التعليم الأول أكثر من الاحالة إلى المعلم الأول للقضاء نهائياً على الشخص من أجل الموضوع، وعلى العالم من أجل العلم. كما يكشف هذا القول من المعلم إلى التعليم عن إحساس بتطور العلم ويتجريد الآراء من الأوائل إلى الأواخر. وفي نفس الوقت يعطى القدرة على نقد الشراح بالعودة إلى الأصول. ويبين ابن سينا الاشتباه في التعليم الأول وإمكان تأويله على وجهين مما يبيح للشراح تأويلهم ولابن سينا تحقيقاته من صدقهم. البداية بالتعليم الأول، وللنهاية بلا نهاية، تنسج المجال للشراح ولتاريخ العلم ولابن سينا ولباقي الحضارات والشعوب. ويمكن لأى فيلسوف مراجعة التعليم الأول ثم تحقيقات في التاريخ، ويكون جزءاً من تاريخ العلم. يمكن لابن سينا تغيير ترتيب التعليم الأول وإعادة النظام إليه ونقد النص الأول في ترتيبه تقنياً وتأخيراً، والفائدة في العودة إلى النص الأول كما هو الحال عند ابن رشد وكأن الحكماء هم سلفيون بالضرورة^(٣).

ثم يذكر ابن سينا المعلم الأول وليس أرسطو تحولاً من للشخص إلى المعيار، ومن للفرد إلى الموقف. يدافع ابن سينا عن المعلم الأول وعن دقة فهمه دون خلط بين حكمه الجزء على الكل وحكمه على الكل. كما يصحح خطأ من يظن أن للقياس الجدلي يصدر عن المسائل وحده دون المجيب الذى يقيس من المشهورات كما يقيس المسائل من المتسلمات. ويصحح خطأ الظن

(١) القياس، أنطوطيقا الأولى (١)، الجدل (٥)، الحجج الجدلية (١)، البرهان (٣)، السماع الطبيعى، أنطوطيقا الأولى، إيساغوجي، الابتناء (القياس)، كتاب إقليدس، النفس، مينون (أفلاطون) (١).

(٢) الشفاء، البرهان ص ٧٨ - ٧٩/١٥/٢٨/٢١٣/٢٢/٢٥٧/٢٢٢/٢٤٢.

(٣) التعليم الأول (٩)، المعلم الأول (٥)، سقراط (٤)، ثراسوماخوس، زين، ابقراط، أفلاطون (٢)، فيثاغورس (١).

بأن التصاريص صادرة عن الشيء كالوجع عن المرض، فهذا تأويل بعيد عن قول المعلم الأول. ويبدو ابن سينا هو الفيلسوف المبدع والمعلم الأول هو الشارح والمؤيد. ابن سينا هو المقروء والمعلم الأول هو القارئ. ابن سينا هو المؤلف والمعلم الأول هو المؤيد. فالإنشاء المشهورة لا توضع موضع الجنس. وفي النهاية يتفق كلاهما في المذهب^(١).

ويقتر ابن سينا بوجود نسخ عديدة من التعليم الأول، ويفترض سقطا في بعض منها هو سبب سوء تأويل الشراح في حضارة متهمة بالخلط بين الكتب ونسبتها إلى غير أصحابها. يستوثق ابن سينا من روايات الآخرين عن التعليم الأول ويطبّقها بروايته الخاصة وكأنها في مناهج النقل الكتابي عند الأصوليين، الاجازة والمناولة ... الخ. ويعتمد ابن سينا على السياق، الموضع الذي عليه الخلاف والموضع الذي قبله ويعدّه. وتظهر بعض الفاظ الأصوليين مثل الأخبار والحديث. والمعنى هو الذي يجعل ابن سينا يتشكك في بقاء الروايات، ويفترض وقوع السقط أو التحريف أو السهو. كما يفترض وقوع سوء التأويل من الآخرين وصحة تأويله اعتمادا على السياق حتى يتسق المعنى ويستمرسل الخطاب^(٢).

أما سقراط فإنه يضرب به المثل على المغالطة بينه وبين تراسوماخوس حين تجادلا في العدل بعدما غالطه سقراط باسم مشترك فافحمه مما ينفع المسائل والمجيب معا. كما يضرب به المثل كموضوع في قضية ثم في قياس مغالطي. ويحال الى الصور الافلاطونية لاثبات ضرورة مطابقة المحدود للحد. فالإنسان صورة افلاطونية لكنها لا تنطبق على الانسان الفردي. الأولى أنلية والثاني زلل. الأولى لا تقبل ولا تنقل، والثاني يفعل ويفعل. كما يضرب المثل بزيون للجدل الامتحاني بقياسه على دفع الحركة على نقض المشهور والمشهورات من مواد العلم عند الأصوليين والقياسات التي توجب خلاف الظاهر وان كان يوجد فيها قياس يصعب حله مثل قياسه على ابطال الحركة. ومعلوم أنه مباحكة وعدول عن الحق. كما يضرب المثل بأراء بقراط في الطب، وفيثاغورس في الموسيقى، كل في صناعة أجمع عليها أهلها لجمعها والتسويق بينها وصياغتها في مذهب كما فعل ابن سبعين. وينكر بقراط كمثال للغلط في ترتيب الشكل كما غلط في ترتيب الشكل الهلالي^(٣).

ويحال الى "البرهان" و"إيساغوجي" و"القياس" و"سواسطيقا" و"أناطوطيقا" نظرا لوحدة الكتب المنطقية ووحدة العرض^(٤). فيحال الى "البرهان" لمزيد من التفصيل في الموضوع مثل

(١) السابق ص ٣٨/٤٣/٧٥ - ١٠٣ - ٢٤٦/٢١٧/١٠٤.

(٢) السابق ص ١٩٢ - ١٩٣.

(٣) السابق ص ٩٥/١٤/٢٧٦/٣٢٦/٨٢/٢٢٦.

(٤) البرهان (٢٤)، إيساغوجي (٣)، القياس (٢)، سواسطيقا، أناطوطيقا (١).

الحركة والارادة والمكون كأعراض ذاتية للحيوان، وكيفية إيجاد الحد، والفرق بينها وبين كيفية اعتبار حال الحد الموجود. وقد تختلف تسمية موضوع من كتاب الى كتاب فى المنطق مثل تسمية الوضع فى البرهان بطريقة أى الدعى القائمة على البرهان، وفى الجدل بطريقة أخرى وهى الدعى بلا برهان. ويحال الى "إيساغوجى" فى موضوع الحد والرسم والخاصة والعرض مع التمييز بين العرض المنطقى والعرض الطبيعى. كما يحال الى "القياس" فى موضوع تراكم الجزئيات التجريبية لإيقاع التصديق الكلى وفى موضوعات تفصيلية أخرى. وكذلك يحال الى "سوفسطيكا" لاكمال الموضوع^(١).

وبالرغم من أن "الجدل" لىل صورية من أشكال القياس وطرق البرهان وأقرب الى السؤال والجواب، وصراع القوى بين المتخاصمين واستعمال ابن سينا أسلوب مخاطبة النفس بصيغة المتكلم المفرد ومخاطبة القارىء بصيغة المخاطب حتى يأتسا اليه إلا أن الطابع العام مازال هو الطابع المجرد التشكىلى للبعيد عن الجدل الفكرى والجدل الاجتماعى. صحيح أن ابن سينا غير عنوان الكتاب من المواضيع الى الجدل، من الموضوع الى المنهج، وهو تغير جذرى، ولكنه مازال صوريا من حيث الشكل، تقليديا من حيث المضمون. ونظرا لصمت ابن سينا عن مصادره فإن وصف الفلسفة تطوريا من الخطبة الى الجدل يشبه وصف الفارابى تطور العلوم الفلسفية حتى البرهان. والصمت عن المصادر لاكمال للفلسفة فى عقل الفيلسوف^(٢).

وكتاب الشعر كأحد أجزاء الشفاء ليس شرحا أو تلخيصا أو تأليفا بل هو عرض. الشرح لايضاح الألفاظ، والتلخيص لبلورة المعانى والتأليف لدراسة الموضوع ذاته. فشرح الشفاء ينطبق عليه ما ينطبق على منطق "الشفاء". ولم تكن هذه الأنواع الأدبية متميزة فيما بينها تماما. فقد يسمى ابن سينا العرض التلخيص كما يصرح فى الفقرة الأخيرة أنه تلخيص صرف وهو فى الحقيقة عرض أى تأليف فى الوافد يعتمد على العقل وحده وعلى بنية الموضوع. لم يلخص ابن سينا كتاب "الشعر" فى الشفاء بل عرض الموضوع متجاوزا نص "الشعر" الى موضوع الشعر. لذلك لا يظهر فى نص "الشعر" أى أثر للترجمة. عبارة ابن سينا أوضح من عبارة متى، منتقلا من الغموض الى الوضوح، وأوجز من عبارة متى منتقلا من الاسهاب الى التركيز، وأحيانا أطول من عبارة متى منتقلا من الاجمال الى التفصيل. عبارة ابن سينا على مستوى الألفاظ تتجاوز الشرح والتلخيص والجامع. ويستعمل الامثال والخرافات الشعرية بدلا من الأسمار والاشعار فى ترجمة متى تحسينا للعبارة. العرض

(١) الشفاء، الجدل ص ٢٤٥/٢٤١/٧٧/٥٧/٣١٨/٢٨٠.

(٢) هذا ما فعل هيجل أيضا فى تزيخ الفلسفة قبله. فإن سينا هو هيجل للمسلمين كما أن هيجل هو ابن سينا المائيا للغرب.

تجاوز للشرح والتلخيص من أجل إيضاح المعنى والتغلب على صعوبة العبارة دون توقيف بين أفكاره وأفكار أرسطو وهو ما قد يحدث على مستوى المعنى في التلخيص. هو أشبه بالتداعي الحر بين المعاني. تتوحد الفكرة بين ابن سينا وأرسطو مما يؤدي إلى ترك جملة غامضة بأكملها وزيادة فقرات أخرى أكثر وضوحا. ولا يهم من أين استقى ابن سينا شروحه فالعرض يعتمد على طبيعة العقل والموضوع أى على بنية الفكر الداخلية وليس على مصادره الخارجية^(١). كتاب الشعر إذن عما قائم بذاته وليس شرحا أو تلخيصا لأرسطو. ولا يعنى ذلك أنه ابتعد عن المقياس والنموذج الأمثل والحقيقة فى النص الأرسطى بل يعنى أنه تأليف مستقل يمثل حتمية "الشفاء" مرحلة التحول من النقل إلى الإبداع، أهم مساهمتين فيه هما المقارنة بين خصائص الشعر العربي وخصائص الشعر اليوناني، ندية إبداع ابن سينا فى الشعر المطلق حسب للزمان.

وفى كتاب "الشعر" يذكر أوميروش بطبيعة الحال ثم أنبذقليس ثم أسخيلوس، ثم المعلم الأول وسقراط وسوفوكليس وماني^(٢). ولم يذكر يوريبس أو باقى الفلاسفة اليونان خاصة للأطون. ذكر أوميروش مع أنبذقليس لبيان الفرق بين الشعر والنثر فى الوزن. فكلام أنبذقليس فى الطبيعيات ليس فيه من الشعر إلا الوزن، ولا يشارك هوميروش إلا فى الوزن دون أن يكون شعرا. الشعر تخيل ووزن. ويحاكى هوميروش الفضائل فى أكثر الأمر فقط. وهو أول من قام بذلك ولم يسبقه إليه شاعر آخر. وتقع المحاكاة للأخلاق. لذلك مدح أوميروش أخلاقية أخيلوس. وهو تصور إسلامى كما هو معروف فى الآيات الشهيرة فى آخر سورة الشعراء ﴿والشعراء يتبعهم الغاؤون...﴾. وفضيلة الفضائل هو واقع الناس ومطابقة القول بالفعل. ويستحق هوميروش المدح لأنه يعمل بما يطم. لذلك يتبقى على الشاعر أن يقل من الكلام الذى لا محاكاة فيه دون إطالة كما كان يفعل باقى الشعراء مع قلة للمحاكاة. أما أوميروس فكان ينسب قليلا، وهو اللفظ العربى، النسيب، ثم ينتقل إلى المحاكاة لامرأة أو لرجل أو لمتل أو لعادة وإلا كان قبحا وعيبا فى الشعر. فهو أول من قال "طراغوديا" قولا يعتد به بل قال أيضا "نرمطريات". وواضح أن الألفاظ للعربية مازالت مستعملة فى عصر ابن سينا وكذلك لفظ ليفخانا ساوس الذى أحدثه أنبذقليس. كما قال أوميروس بضرورة وحدة الغرض فى الشعر حتى ولو تعددت الحوادث على حين كان باقى الشعراء متعددى الأغراض^(٣).

(١) كتاب الشعر ص ١٩٩-٢٠٠.

(٢) أوميروس (١١)، أنبذقليس (٥)، أسخيلوس (٢)، المعلم الأول، سقراط، سوفوكليس، ماني (١).

(٣) للشفاء، الشعر ص ٣٣/٣٦-٣٨/٢٩-٢٦-٧٠.

ويأتى أبنادقليس فى المرتبة الثانية بعد أوميروس ليبيان للفرق بين الشعر والنثر فى الوزن. وفى هذا الموضوع يدخل سقراط أى الكلام للموزون الذى ليس شعرا. الشعر تخييل ووزن. والكلام الذى وزنه أبنادقليس فى الطبيعيات ليس شعرا، وليس فيه من الشعر إلا الوزن، ولا يشارك أوميروس إلا فى الوزن. الوزن فى كلام أبنادقليس أقوال طبيعية وفى كلام أوميروس أقوال شعرية. كما أحدث ابنادقليس نوعا من أنواع الشعر هو ايفخاناساسوس أما أسيكيلوس وسوفسكليس فقد أدخلوا الألحان فى الشعر على ما هو معروف فى المسرح الشعرى^(١). ويُحال الى كتاب "الخطابة" مرتين. فهو أقرب كتب المنطق الى الشعر والمقارنة بينهما فى موضوعات الاستعارة والتشبيه والتصديق^(٢).

٣- **الولادة فى الرياضى.** ويضم الرياضى عند أرسطو الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى. ولكن ابن سينا يغير الترتيب الى الهندسة والحساب والموسيقى والهيئة الأول بالثانى، والثالث بالرابع. جعل اليونان الحساب قبل الهندسة، والكلم المنفصل قبل الكم المتصل، وهو أقرب الى العقل. فالهندسة تقوم على الحساب. ولكن ابن سينا جعل الهندسة قبل الحساب نظرا لأن الهندسة هو العلم الذى يجمع بين الحس والعقل، بين التجربة والبرهان. وجعل اليونان الهيئة قبل الموسيقى لأن نظام الكون له الأولوية على نظام النفس فى حين أعطى ابن سينا الأولوية للموسيقى على الهيئة. فالنغم فى النفس سابق على النغم فى الكون. ويتفق ابن سينا مع اليونان فى أولوية الحساب والهندسة (اليونان) أو الموسيقى والهيئة (ابن سينا). فالمباشر له الأولوية على غير المباشر. والتدخل والتمايز بين العلوم استئناف لاحضاء العلوم عند الفارابى وأقسام العلوم العقلية عند ابن سينا نفسه.

وقسم أرسطو الحكمة الى طبيعية ورياضية وإلهية. ثم أضاف المسلمون المنطق كجزء من الحكمة بدلا من كونه مجرد آلة. فأصبحت الحكمة منطقية وطبيعية وإلهية. ولم تذكر الرياضيات لصورتها أو لصعوبتها أو لأنها أدخلت فى العلم الخالص^(٣). ولأن المنطق مواز للهندسة فى بنائه جعل ابن سينا الرياضيات مع المنطقيات. فالمقولة هى النقطة، والعبارة الخط، والقياس الهندسة، والبرهان الموزايات لثلاث متوزايات. كما يمكن الربط بين الهندسة والمنطق أكثر من ذلك. فالموازيان لثلاث متوزايات قضية منطقية، مقدمتان ونتيجة كما هو الحال فى المنطق الغربى الحديث وإشكال أيهما يرد الى الآخر، المنطق الى الرياضة أو الرياضة الى المنطق.

(١) السابق ص ٤٠/٥٣/٢١.

(٢) السابق ص ٤٩.

(٣) الشفاء، الرياضى مقدمة عبد الحميد صبرة ص ٣ وليست رياضيات "لنجات" من وضع ابن سينا بل استخلصها تلميذه الجوزجاني من رياضيات "الشفاء".

وأصول الهندسة لإقليدس خمس عشرة مقالة، أطولها العاشرة وأقصرها الخامسة عشرة. ثم تتفاوت المقالات الأخرى بين الطول والقصر. وهى كذلك فى رياضيات الشفاء. والمقالتان الأخيرتان ليستا من وضع إقليدس بل منتحلة من اليونان أو من العرب. والانتحال تأليف فلسفى لإكمال الموضوع بصرف النظر عن المؤلف^(١). والكتاب عمل جماعى فى التاريخ داخل حضارته أو منتقلا داخل الحضارات الأخرى. وفى المقالة السابعة، الانتقال من الهندسة إلى الحساب، يضاف الحساب إلى العنوان عند الشراح حتى يطابق الموضوع العنوان. وعلم الهندسة يسمى أيضا علم الأول أى علم الأوليات. وهو مقدمة لعلم المساحة إلى علم الهندسة التطبيقى كما أن حروف المعجم مقدمة لعلم الكتابة.

وقد جمع إقليدس نفس الأصول أو المبادئ أو القضايا أو الأشكال التى توصل إليها السابقون عليه. وأضاف إليها براهين من عنده وأعاد ترتيبها. فأصول إقليدس ليست خلقا عبقريا على غير مولد بل تراكم تاريخى طويل مع القدرة على الاستيعاب والتظهير وتأسيس العلم والنقطة النوعية فى التاريخ. وهو منسوب إلى إقليدس احتراسا من عدم صحة النسبة فى حضارة تنهم بالخلط والانتحال. كما تذكر النسخة المعتمدة والزيادات عليها سواء فى النص أو فى الأشكال والأرقام.

وهو من أوائل الكتب التى ترجمها المسلمون وقدروها أعظم تقدير. واعتبروا إقليدس الرياضى الأول وأرسطو المنطقى الأول وجالينوس الطبيب الأول فى حضارة تقوم على خاتم النبوة ونهاية التاريخ. كما كانت تعتبر أرشميدس رائدا فى الهندسة المساحية والميكانيكية وأبولونيوس للقطاعات المخروطية. وقد سمى الصورى إدراكا لجوهر علم الهندسة وتحويلا للشخص إلى مذهب.

والكتاب ليس ترجمة. فالعرض مرحلة تالية للترجمة والتعليق والشرح والتلخيص والجوامع^(٢). وليس اختصارا بالرغم من استعمال ابن سينا والجوزجاني اللفظ لأن ابن سينا يذكر أنه لم يقتصر على الاختصار بل تجاوزه إلى حل بعض مشكلاته. فالاختصار يعنى التركيز، وحل المشكلات يعنى دراسة الموضوعات بالرجوع إلى الأشياء ذاتها. يعنى الاختصار اختصار براهين الكتاب وعباراته لا مقالاته وأشكاله. الاختصار هو الإبقاء على الحسنى دون البرهان ثم الاستدلال على الحسنى من جديد ببراهين أبسط وأوضح. وما سماه

(١) انظر المجلد الأول (النقل)، الباب الثانى (النص) الفصل الثالث (الانتحال) وتعبير المعاصرين فى الغرب مات المؤلف عاش النص.

(٢) الشفاء، الرياضى ص ٤/ع.

"الحساب" قد كتب بعدها^(١). لقد عرف المسلمون الصلة بين الحساب والهندسة ولاعوا بين الحساب الهندي والحساب اليوناني، بين الشرق والغرب، واعتبروا الجبر والمقابلة فرعا للحساب، وعرفوا الأعداد الصحيحة والكسور العشرية، والجذور التربيعية والتكعيبية. وإن تحويل الهندسة إلى حساب أو الحساب إلى هندسة يدل على العقلية التوحيدية التي تضم العلوم كلها في علم واحد^(٢).



وقد قام ابن سينا بالاختصار كالعادة. ويعنى الاختصار هنا حذف المادة الخارجة على الصناعة ولها بديل في علم الحساب مثل الاستعمال والاستخراج بديلا عن الجبر والمقابلة، والجمع والتفريق الهندي. وهذا المحذوف يدخل في الفروع وليس في الأصول، كما هو الحال في التفارقة بين الأصول والفروع في للفقه^(٣). غايته إعطاء الحالة الراهنة لعلم الحساب طبقا لعادة العلماء في عصره دون تحديد للتغيرات التي ينفذها. يكفيه الإشارة إلى قوم رغبة في إخفاء المصادر وبناء للنسق. وهو تأليف عارض في علم الحساب لإعطاء صورة للحالة الراهنة للعلم في عصره للطلاب، على عكس الرسائل التي تكشف عن قدر كبير من الإبداع والاجتهاد^(٤).

لذلك يبدو ابن سينا بلا تجربة خلصة، متعلما، جامعا للعلم، يخفي مصادره، منقطع الصلة بين السابق واللاحق لصالح للنسق. لم يذكر السابقين عليه، الكندي والرازي وإخوان الصفا والفارابي وكان التراكم الفلفي لم يحدث لديه إلا من اللوائد مباشرة دون الموروث، من القدماء مباشرة دون المحدثين، من الأوائل مباشرة دون الأواخر مما أوقعه في الصورية. ظهر علم الحساب علما صوريا خالصا لا يميز حضارة عن أخرى، خال من الخصوصية إلا القدرة على استعمال العقل المجرد والثقة به. يبحث عن القانون مع الخصائص الذاتية التي يدرکہا العقل في العدد^(٥). هو علم نظري خالص بل أكثر نظرية من الهندسة لأنها تتعلق

(١) الشفاء، الحساب ص ١٧.

(٢) الاسطقيسات (٣)، فاطمغوريس (١).

(٣) الشفاء، الحساب ص ٦٩-٦٦.

(٤) مثل ما يفعله استاذ الجامعة الحالي في الكتاب المقرر.

(٥) الشفاء، الحساب ص ٤٠/٧٠.

بالمكان. لا دلالة حضارية فيه^(١). هو أقرب الى التمرينات العقلية وإثبات الاتساق العقلى وقدره العقل على التنظير والتنسيق والاستدلال والبرهان. وعندما وصل التجريد الى هذا الحد سبب رد فعل الفقهاء وطابعهم العملى للحسى. فلا فائدة فى الحساب إلا فى حساب أوقات الصلاة والمواريث ومساحات الأراضى ومقايير الخراج وموازين السوق ومعاملاته. ولم تشفع مخاطبة القارئ من أجل الدخول فى علاقة صحيحة معه أو بعض التحليلات الشعرية للمؤلف وبيان أن العلم تجربة معاشة فى التقابل من طابع "الحساب" الصورى^(٢).

ولم يذكر فى "الحساب" أى اسم علم يونانى. وذكر الفيثاغوريون مرة واحدة والمتكلمون فى صناعة العدد. ولا يقصد بهم المتكلمون بالمعنى الاصطلاحى أى علماء الكلام بل المشتغلون بصناعة العدد أى علم الحساب. وهم المتطفلون على العلم الذين يستعملون أقاويل خطابية وشعرية دون البرهانية. كما يذكر القنماء مرة واحدة ارتباطا بالوعى التاريخى، فالحساب عمل جماعى عبر العصور والأجيال. وتظهر بعض المصطلحات اليونانية المعربة مثل الاسطقسات، كتاب إقليدس فى أصول الهندسة، وقاطيفوريوس والارتماطيقى مما يدل على استمرار التعريب حتى عصر ابن سينا^(٣). وإذا كان محور الهندسة إقليدس، ومحور الهيئة بطليموس فلماذا لم يظهر ديوفانتوس محورا للحساب، وفيثاغورس محورا للموسيقى؟

ولئن كتاب "الموسيقى" فى الشفاء الذى قد يعادل كتاب "الموسيقى الكبير" للفارابى أورسائل الكندى فى الموسيقى؟ أين الأصل اليونانى أو التأليف العربى؟ لماذا لم يكتب ابن سينا جزءا فى الموسيقى ضمنه الى موسوعة "الشفاء" اعتمد فيها على الولد أى مثل فيثاغورس أو الموروث كما فعل إخوان الصفا فى الرسائل؟ هل أبدع للكندى والفارابى فى الموسيقى ولم يجد ابن سينا موسيقيا واقدا أو موروثا يتمثله ويعرض ويؤلف فيه ويصمت عنه؟ وبالرغم من أن الموسيقى علم مستقل ضمن العلوم الرياضية، الهندسة والحساب والهيئة (الفلك) إلا أنه متصل بعلم الحساب. وبنه ابن سينا فيه على وجود تأليف فى الموسيقى. فالحساب والموسيقى كلاهما تأليف يقوم على النسبة. وإذا كانت الموسيقى حسابا فهل هذا يفسر غياب جزء عن الموسيقى؟ وإذا كان الحساب موسيقى فلماذا حضر الحساب وغابت الموسيقى؟ وإذا كان ابن سينا قد كتب جزءا فى الموسيقى فهل ضاع أو مقطوع بفعل تقادم الزمن^(٤)؟

(١) وقد يمكن إعادة قراءته من خلال الرياضيات الحديثة، حساب المجموعات والهندسة اللا إقليدية.

(٢) الشفاء، الحساب ص ٦٥.

(٣) الفيثاغوريون، القنماء (١) الاسطقسات (٧)، قاطيفوريوس، ارتماطيقى (١)، الشفاء، الحساب ص ٦٤/٦٥.

(٤) الشفاء، الحساب ص ٦٦-٦٧/٦٩-٤٩.

وكتاب "الهيئة" هو أكبر كتب الرياضى فى "الشفاء" وأكثرها دلالة على حضور الوافد والموروث^(١). ويبدو أنه كان من الصعب إخفاء المصادر، كتاب المجسطى لبطليموس أوبراز الإبداع الخالص لابن سينا وتأجيله الى كتاب كان ابن سينا يود الإبداع فى علم الهيئة وأعلن عن كتاب "للواحق" ولكن لم يطل به العمر. ويبدو من اسمه نبرة للتعظيم والاجلال. فهو حرفيا "الكتاب العظيم" فالمبالغة شيمة القماء مثل المحدثين، والأوائل مثل الأولخر.

وهو كتاب فى علم الفلك. وله أسماء عديدة مثل الهيئة والنجوم والتعليم. وهو علم يجمع بين الطبيعيات والرياضيات. لذلك وضع القدماء الرياضيات بعد الطبيعيات وقبل الاهليات فى حين وضعها المسلمون بعد المنطق وقبل الطبيعيات. عند اليونان إمكانية قيام طبيعيات رياضية وعند المسلمين إمكانية قيام منطق رياضى.

هو كتاب فى التعليم مما يدل على الربط بين الفلك والرياضيات بين التعليم والتعاليم، والتباعد بينه وبين التجسيم أو علم أحكام النجوم الذى يعتبر من الدراسات الفرعية فى الطبيعيات كالفراسة وتعبير الرؤيا^(٢). لذلك ينتقل ابن سينا من الفلك الى الهندسة لأن الفلك فى النهاية علم رياضى. والحقيقة أن علم الهيئة يضم الجغرافيا والفلك. كما يضم الرياضة مثل الحساب والهندسة بالرغم من إمكانية تصنيف كتاب آخر فى الجغرافيا مستقلا عن كتاب الهيئة. ويدخل التاريخ ضمن علم الفلك، التاريخ الطبيعى، تاريخ اجتماع الكواكب ، تاريخ حركات الأفلاك، حوادث الافتراق والاتفاق^(٣).

وبالرغم من تصريح ابن سينا فى آخر كتاب "الهيئة" بأنه اختصر كتاب المجسطى كما لخص من قبل كتاب "الهندسة" لافلينس إلا أن الاختصار هنا يعنى التأليف فى الموضوع بعد مراجعته على واقع فلكى آخر فى زمن آخر وفى مكان آخر. ويصرح بذلك فى آخر الكتاب بل وفى آخر المقال أو فى أوله. وهو تصريح يؤكد الناسخ أيضا فى النهاية. وفى نفس الوقت يصرح ابن سينا أن غايته هى معرفة مدى تطابق ما فى المجسطى وبين المعقول فى العلم الطبيعى ومعرفة كيفية وقوع هذه الحركات وأن يورد الفوائد بعد المجسطى فى الزمان اللاحق ومطابقته مع زمان المجسطى بتجارب فلكية أخرى بعده تطويرا للعلم القديم وإكمالا للرصد القديم بالرصد الجديد. ولا يزعم ابن سينا أنه فلكى متخصص ولكنه رياضى دقيق^(٤).

(١) يتضمن كتاب "الهيئة" جهازا نغديا مستقيضا أدخل فى تاريخ الوثائق إذا ما كان بغير دلالة حضارية، مجرد رصد للوثائق والمتغيرات فى الحرف، مجرد تعاليم يكشف عن علم المحقق أكثر من دلالة النص.

(٢) الشفاء، الهيئة، مقدمة ص ١١-١٢.

(٣) السابق ص ١٣١٣/١٤٦/٣٧٦.

(٤) السابق ص ٦٥٩/٦٤٩/٦٥١/٦٥٩، مقدمة ص ١١/٢٢.

ويعترف ابن سينا منذ البداية في العنوان أنه تلخيص كتاب بطليموس. وقرر الناسخ بأن ما حرره الشيخ مجرد جمع وتلخيص. ويتضح من مقدمة الكتاب ذكر اسم المجسطى صراحة وبأمانة بالرغم من صمت ابن سينا عن مصادره من أجل التحول من النقل إلى الإبداع، كبدائية وليس كنهائية، كمقدمة وليس كنتيجة، لانتقالا من الجوامع والعرض إلى التأليف والإبداع خاصة وأن لفظ جوامع ورد في نص "الهيئة" مما يدل على اتصال النوعين الأدبيين: الجوامع والعرض. يقتدى ابن سينا بالمجسطى دون إبداع جديد إلا في أشياء قليلة حرصا على التحول الطبيعي من النقل إلى الإبداع، واحتراما لسنة القدماء وتوصلا معها دون تعالم أو قطيعة. الجديد تماما هو كتاب "للواحق" الذي أعلن عنه ابن سينا دون أن يمهله العمر لاتمامه. "الهيئة" إذن عرض في الفلك و"للواحق" إبداع فيه. وغرض ابن سينا هو تقريب المعاني إلى الألفهام، وهي إحدى غايات العرض ابتداء من المادة كلها وليس النص المحدد والتأليف في مادة الوافد وتجاوز ترجمة نصوصه والتعليق عليها والانتحال فيها ثم شرحها وتلخيصها وجمعها. العرض ابتداء من المادة والتأليف ابتداء من الذهن. ويترك ابن سينا الحسابات في الأشكال وترك ذكر تاريخ الأرصاد وتحاشي التكرار في الأشكال أى الرسوم التوضيحية. يكفى وضوح الفكرة دون ذكر الأمثلة والشواهد التي لا يعرفها إلا المتخصصون^(١).

ويمكن للإنسان آخر إثبات هذه الجداول على نحو مطول أو مختصر. فالحلم عمل جماعي بين العلماء. واحد للفكرة والثاني للشواهد. الأول لقراءة الجداول والثاني لصنعها كما هو الحال في الدراسات الميدانية الحديثة. إلا أن التحليل النظري في الهيئة سابق على الجداول والإحصاءات والأشكال والرسوم. ولا يعنى الاختصار مجرد حذف من المادة بل قد يكون زيادة عليها من أجل حسن العرض واكتمال التأليف والربط بين الأجزاء. بل قد يعنى إعطاء تفصيلات لتقديم أجزائه وتقوية روابطه. بل إن إضافة الهيئة لبطليموس على أعمال أرسطو هو إكمال، للوافد كله بصرف النظر عن المؤلف، وكذلك إدخال أصول الهندسة لإقليدس. والغريب نقص الفلك والرياضيات من أعمال أرسطو^(٢).

كان ابن سينا على وعى بنوعه الأبنى وما يسميه الاختصار أى بداية التأليف بعد الترجمة والتعليق والانتحال والشرح والتلخيص والجوامع. العرض في الوافد تأليف نسقي يعتمد على الوافد أكثر مما يعتمد على الموروث في حين أن التأليف والتراكم تأليف إيداعى يبدأ بتمثل الوافد ثم تمثل الوافد قبل تنظيم الموروث ثم تمثل الوافد مع تنظيم الموروث. ثم يحدث التراكم في تمثل الوافد بعد تنظيم الموروث ثم تنظيم الموروث وأخيرا الإبداع الخالص

(١) السابق ص ١٥-١٦.

(٢) السابق ص ٦٥.

الذى عادة ما يكون فى الرسائل الصغيرة. وبطبيعة الحال يكون الإبداع صغير الحجم عظيم القدر، فى حين تكون للمراحل السابقة عظيمة الحجم كما هو الحال فى شروح ابن رشد وتلخيصاته وجوامعه، وعروض الفارابى الجزئية والكلية. التأليف يتجاوز العرض أولا فى العنوان، أنه ليس إعلانا للعرض، وفيه المؤلف جزء من القصد. وثانيا فى تزايد حضور نسبة الإبداع من خلال زيادة نسبة الموروث بجوار الوافد فى حين أن حضور الوافد فى العرض أكثر. وقد يتفاوت الكتاب الواحد فى نسبة العرض والتأليف. إذ يضم ابن سينا المقالات التاسعة والعاشر والحادية عشرة فى واحدة تجاوزا للعرض الى التأليف عن طريق الاختصار. كما تتفاوت المقالات داخل الكتاب الواحد بين العرض والتأليف. فإذا كانت الأولى أقرب الى التلخيص كما يعلن ابن سينا فإن باقى المقالات الثلاث المدمجة مع باقى المقالات أقرب الى التأليف^(١). التأليف العارض هنا أقرب الى عرض الحالة الراهنة للعلم^(٢).

التأليف العارض قد يعنى هنا الأمالى والتجميع، إملاء مادة وتجميع معلومات دون جهد فى إبداعها. "الشفاء" كله مكتوب بهذه الطريقة. وقد سبق الفارابى استعمال هذه الطريقة فى الموسيقى الكبير، تجميع موسيقى اللحناء فى مذهب متسق وكأنه يعطى الحالة الراهنة للعلم. لذلك يبدو ابن سينا فى "الهيئة" بل وفى مجموع "الشفاء" ناقلا للعلم جامعا له دون دراسة للموضوعات ذاتها ودون تحويل له من النظر الى العمل بل ودون تمثيل وبالتالى دون إبداع ظاهر. وهذا هو الذى دفعه الى اختصاره فى "النجاة". فبان "الشفاء" شبيها بالشرح الأكبر عند أرسطو أو التفسير و"النجاة" شبيها بالشرح الأصغر أى للجوامع. وظل "النجاة" أيضا مثل "الشفاء" علما نظريا خالصا، اتفاقا فى الكيف واختلافا فى الكم. فأعاد كتابته مرة ثانية فى "الإشارات والتنبيهات" مضيفا قسما رابعا فى المقالات والاحوال ومعتمدا على التجارب الذوقية، من الداخل دون الاكتفاء من الخارج، التأويل مع التنزيل، منتقلا من الحكمة الى التصوف، ومن الوافد الى الموروث. لذلك أقت "الإشارات والتنبيهات" تعادل الشرح الأوسط عند ابن رشد أى التلخيص، بصرف النظر عن زمان الكتابة اكتفاء بالنوع الأدبى.

وكثيرا ما يتحدث ابن سينا بحداد عن الآخر دون أخذ موقف حضارى ظاهر منه. الشفاء تأليف فى الظاهر ونقل فى الحقيقة عن طريق العرض عكس الترجمة التى هى نقل فى الظاهر وتأليف لإداعى فى الحقيقة. ولكنها خطوة ضرورية قبل التأليف فى الوافد وتفاعله مع الموروث وهو الإبداع. لا توجد "أنا" حاضر فى ابن سينا بل مجرد تمثيل للآخر وإغراق فى الوافد من أجل تقنيته فى مذهب حتى يسهل بعد ذلك تفاعله مع الموروث. بدأ ابن سينا بمنزلة حضارى،

(١) السابق ص ٣١٥/١١.

(٢) هذا هو الذى يسمى The State of the Art.

تابعا للوafd أو بلغة عصرنا فى قمة للتغريب مما سبب رد فعل الفقهاء عليه. "الشفاء" بطرق
عصرنا يبدو مجرد "قص وازرق" مثل الطالب المبتدىء، أو الجامع لكل شىء^(١).

العرض عند ابن سينا أقرب الى العلم الخالص، دائرة منغلقة منقسمة على عكس
الكندى والرازى والفارابى فى العروض الجزئية والكلية فى مرحلة ما قبل العرض النسقى
دون معرفة كيفية نشأة العلم وليس فقط نتيجة العلم. هو فكر مذهبى جاهز، غير تساوى ولا
على. لا توجد له بداية ولا وسط ولا نهاية، لا سؤال ولا جواب، لا قضية ولا موضوع، لا
اشكال ولا حل. يضع الحقائق ولا يبحث عنها. فكر بلا موقف ولا قضية ولا سياق. العرض
هنا يعنى المذهبية وعدم إظهار الوافد بالموروث كخطوة نحو الإبداع. العرض تركيب
مصطنع فى حين أن الإبداع تركيب طبيعى. العرض تركيب ثابت فى حين أن الإبداع تركيب
عضوى متحرك. للعرض حدود جعلته ينتقل الى مرحلة أخرى هو الإبداع. فى العرض لا
توجد مشكلة ولا قضية، ولا يوجد استدلال ولا برهان، ولا يوجد تفلسف ولا تأمل، ولا يوجد
فكر أو حكمة، مجرد عرض معلومات من الآخرين مع حسن العرض. لا يعيش العرض فكرا
ولا يتأزم فى موقف، ولا يقدم جديدا إلا الأسلوب والعرض والبناء وتقديم الوافد بطريق غير
مباشر مع استعمال الموروث أحيانا كأداة للتوضيح ووسيلة للشرح. لذلك لا يقرأ "الهيئة" إلا
مرة واحدة كفلسفة وبعد ذلك يدخل فى تاريخ العلم. وفى هذه الحالة لا يكون ابن سينا حكيما
بل مفكرا موسوعيا نظم الحكمة الوافدة كلها وربطها بالموروث كأداة للشرح فى بيئة ثقافية
مغايرة. ويكون "إخوان الصفا" أكثر توفيقا لأن فكرهم به إشكال وقضية، ويعتمد أكثر على
الموروث وأقل صورية وتجريدا، وأكثر انسانية وشعبية^(٢). ابن سينا وإخوان الصفا بالرغم
من أنهما يمثلان معا العرض النسقى إلا أن ابن سينا يقدم العرض المنطقى وإخوان الصفا
العرض الشعبى. كلاهما على طرفى نقيض من حيث عمليات التمثيل، والموقف من الأنا،
انباتها عند الاخوان ونفيها عند ابن سينا، النقل عند الاخوان والعقل عند ابن سينا. وإذا كان
الاخوان قبل ابن سينا تاريخيا فإن ابن سينا يكون رد فعل عليهم، انتقالا من النقل الى العقل،
ومن الجزء الى الكل، ومن الرسائل المتفرقة الى "الشفاء" للجامع. وإذا كان السؤال لدى ابن
سينا فى "الشفاء" وفى "النجاة" وفى "الإشارات والتنبيهات"؟ يكون الرد: ابن سينا المعارض فى
موضوعاته الثلاث، وابن سينا المؤلف المبدع فى رسائله الصغيرة وفى النفس والنبوة والمعاد،

(١) لذلك يمكن مقارنته بوحش الفلاسفة هوبل فى الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة.

(٢) لم تقتنع أسطورة ابن سينا فى نفسى منذ كنت طالبا فى الجامعة إلا بعد دراسته وأنا امتاذ ومعرفة دوره فى
تاريخ الفلسفة الإسلامية.

وفي موضوعات الموروث في "تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات". موسوعات ابن سينا تأليف عارض ورسائله تأليف ابداعي^(١).

ويظهر الوافد كثيرا في الهيئة، بطليموس وأبرخس يأتيان في المقدمة على الإطلاق ثم طيموفارس ثم أرسطولوس ثم إقليدس، أنطستائس، ماطن، أنطمين، أرشميدس، طيموريطلوس، أنطونيوس، أبولونيوس^(٢). يتحدث ابن سينا عن بطليموس أو ارخس باعتبارهما آخر متميزا عن الأنا خاصة فيما يتعلق بالعصر والزمان. ويتحدث عن بطليموس بضمير الغائب ويشير إليه باعتباره هو ويصف فعله باعتباره آخر. والتمايز ليس فقط بين أفراد، ابن سينا وبتليموس بل أيضا بين حضارات، نحن وهم. ومع ذلك فالموضوع هو العنصر المشترك بين الأنا والآخر، بين نحن والهم^(٣).

لذلك يدرس ابن سينا الموضوع في مواجهة الشعور عند بطليموس ثم يعيد الموقف نفسه واضعا نفسه مكان بطليموس حتى تتحدد التجربتان في تجربة مشتركة. كما يتابع الأسباب التي جعلت بطليموس يقول بهذا القول أو بذلك. فالعلم هو العلم بالأسباب ويدرك ابن سينا تصحيح بطليموس لأبرخس مما يبين معرفة ابن سينا بالموضوع وتاريخه وبما قيل فيه من خطأ وصواب، ورؤية ابن سينا الخاصة^(٤).

وابن سينا يقيم الوافد ولا يصف فقط. يدرس الموضوع نفسه ثم يراجع الوافد. على الموضوع المنروس مما يبيح له رؤية المسافة بين الاثنين فيقوم بالنقد والتصحيح بعد المراجعة والتدقيق. ثم يكمل القول ويعيد إليه لئلا نه. فبطليموس يزيف أحيانا. ويحكم ابن سينا عليه ويكون رأيه الخاص فيه لأن بطليموس لا يتحدث عن نفسه، يدرس ما يدرسه بطليموس،

(١) كان في حياته الخاصة يجمع بين النقل والإبداع ومتمعة الحياة *Dolce Vitae*. وكان يكتب أكثر من مؤلف في نفس الوقت. يعلى على تلميذه أولا قبل حضور جمع للتلاميذ وبعد التأليف مجلس الشراب والغناء والموسيقى. كان يكتب بحسن إبداعي. كتب شترين جزاء بغطه، رؤوس المسائل وبقي يومين حتى كتبها كلها بلا كتاب ولا أصل بل من حفظه عن ظهر قلب. لقد وعى أفليوفوس كل شيء ونظم كل المطومات، ونظر علوم الحكمة. كل يوم عشرون ورقة عرضا ثم خمسون ورقة شرحا مما يدل على حضور المادة والقدرة على السيلان في التعبير. يبدأ بالمنطق وشرح لكل ما عدا الحيوان والنبات، ربما لتصب في الذهن أو لنقص في العلم أم يشك في نسبة الكتابين للمعلم الأول أو لحد دخولها في الشق المنطقي بالرغم من إمكانية حلها بالطبيعيات. السيرة الذاتية ص ٣.

(٢) بطليموس، أبرخس (٥٤)، طيموخارس (٤)، أرسطولوس (٧)، إقليدس، أنطستائس، ماطن، أنطمين، أرشميدس، طيموريطلوس، أنطونيوس، أبولونيوس (١).

(٣) الشفاء، الهيئة ص ٢١٤/٧٩/٤٦٥/٣٠٨/٢٩٢/٤٣٧/١٥٢/٩٤.

(٤) السابق ص ١٥٥/٢٧٤-١٩٧/٢٧٥.

ويعرف ماذا اختار وماذا ترك مثل الفارابي مع أرسطو. يبدأ ابن سينا بالشيء ذاته دون قيل وقال. ويذكر حقائق دون وجهات نظر، ويعبر عنها بصيغ احتمالية وهو أسلوب العلم. وأحيانا تكون البداية بالقول ان كان فيه شك واحتمال الصديق والكذب. الموضوع أولا، والقول ثانيا. وأحيانا يكون الربط بينهما خارجيا مفتعلا بحروف العطف مثل "ثم"^(١). يدرس ابن سينا الموضوع ثم يراجع ما قاله بطليموس فيه بمصطلحاته. يعرف ابن سينا المسمى وقد تختلف الأسماء بينه وبين بطليموس. ويعطى استدلالات جديدة، ويراجع البراهين القديمة، ويسخف بعض الآراء ويقبل لبعض الآخر. ويحدد المكان والزمان، والزمان بالمكان. يقيس المسافة بالوقت، ويقيس الوقت بالمسافة. ويحكم على بطليموس بما يعلم وبما لا يعلم، ويتحقق من علمه يقينا أم ظلنا في الهيئة أو الجغرافيا. هناك حدود إذن لكتاب "المجسطى" الذى لقيه بطليموس، ولم يحط علما على نحو يقينى ببعض موضوعاته. ثم استترك بطليموس نفسه وعاد الى الموضوع على نحو يقينى فى "الجغرافيا". وابن سينا يدرك مجموع كتابات بطليموس وحدود كل كتاب^(٢).

ومع الكتاب المدون هناك تجارب الرصد. فالكتاب وحده ليس مصدرا للعلم بل الواقع والتجربة. ويراجع ابن سينا للمصدرين، المدون على التجربة. التجربة مصدر التحقق. وقد تكون المراجعة لآلات الرصد عند بطليموس. وحين المراجعة يسهل على ابن سينا ما عسر على الآخرين. ويشير ابن سينا الى باقى الأرصاد فكانت المراد من موجودة فى العالم الاسلامى، ويتحدث عن عدة آلات مثل الشاقول والاسطرلاب مما يدل على أن الفلك علم تجريبي. ويجمع بين القياس الكمي والقياس الكيفي، بين التجربة والنظر. وقد كان الفلك مختلما بالتتجيم فى البدلية حتى تطور العلم وتحول الى علم دقيق. ويسمى التتجيم "علم أحكام النجوم". نقده الكندى والفارابى وابن سينا وابن حزم وابن طفيل^(٣).

ومع ذلك يعرض ابن سينا للعرض العام والقصد الكلى للمجسطى أو لأصول إقليدس دون شرح أو تلخيص عبارة عبارة أو فقرة فقرة أو مقالا مقالا كما هو الحال فى الجوامع عند ابن رشد. قد يكون للكتاب أكثر من غرض تتساوى فيما بينها أو غرض بالقصد الأول وغرض آخر بالقصد الثانى وكأننا فى مرحلة للفارابى فى العرض، تحقيق غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة^(٤).

(١) السابق ص ١٥٩/٣٦/٢١/١٥/٢٦/٨٣/٢٧٩/٢٨٢/٣٢٩/٤٣٧/٣٢٦.

(٢) السابق ص ١١٣/٤٤٠/٩٦.

(٣) السابق ص ٦٥٦-٦٥٧/٦٥٩/٦٥٢/٤٦٥-٤٦٦/٤٣٨-٤٣٩/٩-١٢/٤٨-٤٩/٢٧٩-٢٨٠.

(٤) السابق ص ٤٦-٤٧.

وبالرغم من أن ابن سينا يبدأ الفقرة أو الفصل دون عبارة تمهيدية لوضع الشيء أو بيان المقصود منه، مجرد فقرة "لمنتبة" تؤخذ أو ترفض مما يجعل العرض أقرب إلى المذهب منه إلى المنهج إلا أن هناك عبارات أخرى تكشف عن مسار فكر ابن سينا، بدايةً ووسطاً ونهايةً. فابن سينا يقدم موضوعه بدايةً، ثم يستمر في عرضه ثم يبين استنتاجاته، مستدركاً على اللاحق بالسابق. يوضح ابن سينا ويبين أنه يعالج الموضوع ولا ينقل القول أوكبره. يشعر بالاستطراد وفتح القومين ثم يعود إلى الموضوع من جديد. ويقوم بالمراجعة والتصحيح وكأنه دارس مستقل وليس عارض بضاعة. ويسأل الأصدقاء العفو من الزلل، ويعتذر عن الخطأ مما يدل على التواصل بالرغم من الطابع النسقي للمذهبي الكلي. فلا يستطيع الحكيم أن يكون متخصصاً في وعالم بكل شيء^(١).

كما يصف أفعال الشعور عند بطليموس محلاً إياها وشارحاً أسباب تعجبه والحكم عليها بل ويزيد ابن سينا من درجة التعجب مثل ذكره، جعله، اختاره، استرذله^(٢). كما يصف أفعال الإيضاح مثل أوضح، بين، أظهر، كشف. وإذا ما صحح بطليموس شيئاً فإن ابن سينا يدرك فعل التصحيح لأنه عالم بتاريخ الآراء في الموضوع^(٣). كما يصف ابن سينا مسار فكر بطليموس وخطواته، مقدماته ونتائجه، بدلياته ونهاياته وكأنه يفكر معه ويراجعه ويستأنف مسيرته. يتخيل العرض ويصحح للخطأ مما يدل على وجود مسافة بين الذات والموضوع^(٤). وتدل على أفعال البداية شرح، بدأ، ابتداء، افتتح، وأفعال الوسط مثل فلما فرغ، انتقل، أخذ، بين، وأفعال النهاية مثل انتهى، استنتج^(٥).

وما يفعله ابن سينا مع بطليموس في وصف أفعال الشعور بفعله أيضاً مع أبرخس واصفاً أفعال الشعور لديه مثل: وجد، حنس، ذكر، عرف، علم، اختار. والهدف هي للموضوعات المستقلة التي يصفها ابن سينا وليس قول أبرخس ويصف أفعال شهو أبرخس كأنماط للاعتقاد من شك وظن ويقين. كما يصف ابن سينا مسار فكر أبرخس كيف ابتداءً وإلى أي شيء انتهى ويفعل نفس الشيء مع ارشميدس^(٦).

(١) السابق ص ٣١٥/٢١٤/٢٣٢/٢٥/٢٦٥/٢١.

(٢) السابق ص ١٥٥/٣٧٧/٣٥٥/٣٦٨-٣٦٩/٤١٦/٤٢٣/٤٧٦/٤٥٨/٤٩٤-٤٩٥/٥٢٨/٦٥٢/٢٥٧/١٦٤/١٨٤.

(٣) السابق ص ٢٢٣/٥٤٩/٥١٠/٥١٩.

(٤) السابق ص ٣٦/٧١٣/١٨٤/٢٩٣/٣١٠/٣١٦/٣٣٦/٤٢٩/١١٨/٢٠٦/٢٢٧/٢٦٦/٢٩١/٣٠٥/٣٠٢.

(٥) السابق ص ٣٧٥/٤٤٥/٤٥٦/٣٨٣/٣٩٦/٤٦٤/٤٧٢/٤٩٩/٥٦٢/٥٩٤/٦٢٢/٦٤٠.

(٦) السابق ص ١٥٧/٢٥٤-١٥٨/٢٢٥/٢١١/٣١٦/٣٦٠/٤٣٩/٤٦٥-٤٦٦/٣١٦/٤٣٨/٤٣٩/٤١٧.

وأحيانا يقوم ابن سينا بوصف الشعور المزدوج لبطليموس وأبرخس ما فعله أبرخس وما أدركه بطليموس. ثم يتحقق ابن سينا مما فعل بطليموس في أبرخس، وينتهي الى حكم مثل القاضي وكما يفعل ابن رشد بين المتخصصين، الفلاسفة والغزالي، المعتزلة والأشاعرة. ابن سينا هو الذى يمتلك الكل، وبطليموس وأبرخس كل منهما يمتلك جزءا. ابن سينا مثل الفارابى في "الجمع بين رأيي الحكيمين" وهو الحديث المركب: ابن سينا يتحدث عن بطليموس الذى يتحدث عن أبرخس كما هو الحال فى منهج الرواية عند المسلمين متجاوزا الرواية بمعنى النقل الى الرواية بمعنى التحقق من صدق المروى وتدل هذه الرواية على الوعي العلمى الجمعى وعلى انتقال العلم من اليونان الى المسلمين، من أبرخس الى بطليموس الى ابن سينا. لذلك يتحدث ابن سينا فى ضمير المتكلم الجمع تأكيدا على جماعة العلماء دون تمييز بين الحضارتين اليونانية والإسلامية. قد يتفق الاثنان، بطليموس وأبرخس وقد يختلفان. وقد يتفق ابن سينا معهما وقد يختلف. وقد يختلف الاثنان ويتفق ابن سينا مع أحدهما ضد الآخر. ومن ثم تكون الاحتمالات كالتالى^(١):

١- فى حالة اتفاق بطليموس مع أبرخس يكون امام ابن سينا

أ- الاتفاق مع كليهما.

ب- الاختلاف مع كليهما.

٢- فى حالة اختلاف بطليموس مع أبرخس يكون امام ابن سينا

أ- الاتفاق مع هذا الاختلاف.

ب- الاتفاق مع بطليموس ضد أبرخس.

ج- الاتفاق مع أبرخس ضد بطليموس.

د- الاختلاف مع الاختلاف.

وتذكر المؤلفات السابقة. فالتأليف الجديد استئناف للتأليف القديم فيذكر المجسطى لبطليموس، وكتاب اللواحق وكتاب الأصول لأقليدس^(٢). التأليف وحدة واحدة، داخل الحضارة اليونانية، تراكم علمى واحد. فاذا ما عرض ابن سينا للهيئة فله يذكر مؤلفاتها التكوينية كعلم منون^(٣).

(١) السابق ص ٢٢٠/٢٦٩/١٥٦/١٨٤/١٩١.

(٢) المجسطى (٧)، اللواحق، الأصول لأقليدس (١).

(٣) للشفاء، الهيئة ص ٤٣٨/٢٩.

ويذكر ابن سينا الأوائل والمتقدمين الرياضيين كلا منهما مرة واحدة مما يكشف عن الوعي العلمي التاريخي. فلا جديد دون قديم، ولا علم دون تعلم. ويضيف على رصد المتقدمين رصد أبرخس ورصد المتأخرين ورصده هو. فالتراكم العلمي جزء من العلم. لذلك ينكلم ابن سينا بضمير المتكلم للجمع دلالة على جماعة العلماء^(١).

ولم يغير ابن سينا كثيرا من أسماء الأملكن اليونانية كما فعل ابن رشد بعد ذلك سقط الأمثلة اليونانية وواضعا مكانها أمثلة عربية. يدركها ابن سينا كما هي ولا يشرحها مثل بلاد بريطانيا الكبرى. وأحيانا يكرر ابن سينا أسماء للجزر التي يذكرها بطليموس مثل جزيرة رودس دون أن يغيرها إلى أسماء عربية لإعادة قياس الرصد ودون أن يرجع إميلتها أو يشرحها للقارئ العربي أو يرسم لها خريطة. ولا يحل ابن سينا أسماء الأملكن والمناطق والقياسات بحسب المنطقة العربية. ويؤرخ بالتاريخ اليوناني دون تغييره كما فعل بطليموس^(٢).

٤- الوافد في الالهيات. وفي الالهيات لا يحضر الوافد حضوره في المنطق أو الرياضيات. فالالهيات هي خاصة الحضارة الاسلامية. وفي نفس الوقت لا يحضر الموروث. ولا تذكر الشواهد القرآن أو الحديث. ولا تؤخذ المادة من العلوم الاسلامية. بل تعتمد الالهيات على العقل الخالص إلا فيما ندر.

وفي الجزء الأول من الالهيات لا تظهر أسماء أعلام الوافد إلا ندرًا. فلا تذكر إلا الأفلاطونية، وسقراط، وانسكاجوراس، وأقليدس^(٣). فالمثل الأفلاطونية لها وجود في الأذهان وفي الأعيان في حين أن للتصورات، الأجناس والأنواع أي للكليات الخمس لها وجود في الأذهان فقط دون الأعيان. ويذكر سقراط كموضوع في قضية "سقراط فيلسوف" لتحريف موضوع حادث كسم مجرد وليس كسمي. وذكر أوقليدس بالنسبة إلى كتابه "كتاب أوقليدس" وليس إلى شخصه كنموذج للبراهين الهندسية. وكل الحادثات لها مبدأ علم يبين نفسه مثل كثير من الأمور الهندسية المبرهن عليها في كتاب أوقليدس. فأمر العلم قد تجد براهينها في علم آخر. ويذكر انسكاجوراس ونظريته في الخليط لتفسير القديم أسوة بباقى النظريات التي تجعله لظلمة أو الهلوية أو اللامتاهي الذي لم يزل ساكنًا ثم حرك. ولا يتكرر اسم علم مرتين، بل مرة واحدة، مجرد إشارة، مجرد ارتباط بالتاريخ حتى لا تبدو الالهيات بلا تاريخ مطلقة في الهواء^(٤).

(١) السابق من ٢٢٧/٤٦٣/٥٦٩-١٨٨/١٨٩.

(٢) السابق من ١٠٢-١٠٣/٨٥/٤٤١.

(٣) الأفلاطونية، سقراط، انسكاجوراس، أوقليدس (١).

(٤) الالهيات جـ ١/٢٠٤/٢٤٦/٨/١٨٣.

وفى الجزء الثانى من الالهيات يتأتى أفلاطون أولا ثم سقراط^(١). يذكر أفلاطون وسقراط فى نظرية المثل ورفضها فى المقالة السابعة فى الفصل الثانى. وصلة أفلاطون بسقراط صلة الشيخ بالمريد صلة إسلامية. كلاهما يقول بالمثل. فالإنسانية معنى واحد يشترك فيه الأشخاص ولا يزول بزوالها. وليس هو المعنى المصنوس المتكرر الفاسد بل المعنى المعقول المفارق. هذه المعقولات إن كانت أجزاء ذات تكثرت كأعراض وإن كانت لواحق ذات فلا تكون واجب الوجود. وإن كانت أمورا مفارقة أصبحت صورا أفلاطونية. فلم يبق إلا أنها فى العقل وليست فى الخارج، وكأننا مع حجج الفقهاء ضد للتصورات فى عالم الأعيان^(٢).

وفى الجزء الثانى من الالهيات، فى المقالات الخمس الأخيرة يظهر الوافد اليونانى بطريقة أوضح مع الموروث. فيذكر المعلم الأول، والتعليم الأول، ثم الفيثاغورية والفيثاغوريون ثم أفلاطون والصور الأفلاطونية وبطليموس وفاضل المتقدمين والمجسطى^(٣). فبينما لم يظهر المعلم الأول أو التعليم الأول فى الجزء الأول من الالهيات على الإطلاق فإن المعلم الأول يظهر فى الجزء الثانى مع التعلم الأول دون أرسطو ومثل أفلاطون وسقراط وبطليموس وأوقليدس. فأرسطو هو الوحيد الذى تحول من الشخص إلى الرمز، ومن الفرد إلى المعيار، ومن العالم إلى العلم. ويدفع ابن سينا عن الشكوك التى تقال على المعلم الأول ضد تشبيهات المشائين وشكوكهم يونان ومسلمين وكما سيقول ابن رشد فيما بعد. فمن الشكوك إن المعلم الأول لم يستوف القسمة فى كون الشيء من شيء آخر وترك من الأقسام ما كان استكمالاً مع أن كلام المعلم الأول ليس فى الذى يكون لا محالة يتحرك بالفعل بل فى الذى لو لم يكن عائق لطبيعته. فابن سينا يصحح مكان معنى كلام المعلم الأول، ويضبط قصده كما هو الحال فى تحقيق المناظ عند الأصوليين. كما يرد على الاعتراضات الموجهة إلى المعلم الأول وهو ألا يكون هناك معنى غير البعدية، وأنه يتكلم فى مبادئ الجوهر مطلقاً، وأعرض عن العنصر الذى هو فى قوام الجوهر. ويرفع ابن سينا التناقض بين حركة الفلك بالطبع أو بالنفس أو بالعشق. فجوهر الخير المعشوق واحد حتى ولو كان لكل كرة معشوقها ومحرك قريب يخصها على ما يرى المعلم الأول والمشاورون من بعده. فإن محرك الكل واحد. وإن حسن فهم عبارات المعلم الأول وتلخيصها حتى دون النوص فيها ينتهى إلى ما انتهى إليه ابن سينا. وهو ما انتهى إليه أيضا بعض الشراح مثل فاضل المتقدمين الاسكندر

(١) أفلاطون (٢) الأفلاطونية، سقراط (١).

(٢) الالهيات جـ ٢/٣١١/٣٦٥.

(٣) المعلم الأول (٩)، التعليم الأول (١)، الفيثاغوريين (٢)، الفيثاغورية (١)، أفلاطون، بطليموس (٢)، سقراط، الصور الأفلاطونية، فاضل المتقدمين، المجسطى (١).

هذه المرة (وليس جالينوس) من أن محرك السماء واحد وليس كثيرا. كما عبر عن ذلك في رسالته التي في مبادئ الكل. وهو أقرب تلاميذ المعلم من سواء السبيل بالرغم من أن على مذهب المعلم الأول يوجد قريبا من خمسين من المفارقات آخرها العقل للفعال. بل إن فاضل المتقدمين افترض مبدأ العناية بالأمور الفاسدة تحت فلك القمر بالإضافة إلى أن حركات السماوات لا تكون إلا لذواتها لا لمعلولاتها ثم الجمع بينهما عن طريق التنبه بالخير المحض والحركة بالعشق. ثم يتحول ابن سينا من المعلم الأول إلى التعليم الأول تحولا من الشخص إلى الموضوع، ومن العالم إلى العلم. فالعلم لا صاحب له ومحلا إلى باقي أعماله من أجل توضيح الشكوك التي أثارها الشراح حوله^(١).

ويذكر الفيثاغوريون والفيثاغورية كفرقة وليس كشخص أى كتبيل ومذهب وليس كفرد نظرا لقيام العرض ببناء الموضوع المستقل عن الشخص، وما الشخص إلا رمزا لأحد جوابه. وكما يرفض ابن سينا نظرية المثل فإنه يرفض أيضا للنظرية الفيثاغورية وهى شبيهة بها ولكن على نحو رياضى. فالعدد يتألف من وحدة وجوهر. والوحدة لا تقوم وحدها والمحل جوهر. فيلزم التركيب والكثرة. وقد جعل الفيثاغوريون للوحدات غير المتجزئة مبادئ للمقادير وأن المقادير تتجزأ إلى مالا نهاية. وهو نوع من القول بنظرية المثل الرياضية. ولكن أكثرهم يرون أن العدد للتعليمى هو للمبدأ ولكنه غير مفارق ومن ثم ينزل درجة عن نظرية المثل. ومنهم من يتجوز تركيب الصور الهندسية من الأحاد فيمتنع تصنيف المقادير أى أن المثل إنما هى تجريد للمحسوسات على نحو استقرائى، تجريد للكليات من الجزئيات. ومنهم من لا يرى غضاضا فى جعل التعليميات مركبة من أعداد تنقسم إلى مالا نهاية. ومنهم من يميز بين الصور العددية والصور الهندسية. وكلهم ضالون غالطون. ويعد ابن سينا أسباب الخطأ والضلال فى خمسة أسباب. وقد أفاض ابن سينا فى نقد نظرية المثل ليس تعية للمعلم الأول بل لخطورتها على التوحيد. كما رفضها الفقهاء خاصة ابن تيمية لافتراضها وجود صور مفارقة متحدة ليس فقط فى الأذهان بل أيضا فى الأعيان. وقد وقع بطليموس أيضا فى نظرية المثل على نحو فلكى فى علم الهيئة. فقد كان العلم قبله يتصور أول المفارقات كرة الثوابت، وعند بطليموس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكية. والإشارة إلى "المجسطى" أيضا فى نفس الموضوع ولكن على نحو طبيعى. ففى "المجسطى" توجد حركات وكرات مساوية كثيرة ومختلفة فى الجهة والسرعة والبطو. والإشارة إلى الكتاب وليس إلى الكاتب، إلى التأليف وليس إلى المؤلف تحولا من الشخص إلى الموضوع^(٢). وما زالت المصطلحات عند ابن سينا لم تستقر بعد كما هو الحال عند الكندى. إذ

(١) الاثبات جـ ٣٣٢-٣٣٣/٣٣٩/٣٩٣-٣٩٤، النجاة ص ٢٦٦-٢٦٧/٢٧٢.

(٢) الاثبات جـ ٣١٢-٣١٤/٣١٦/٣٩٢-٣٩٣، النجاة ص ١٦٦-٢٦٧/٢٦٧.

يستعمل الأيس والليس بمعنى الوجود واللاوجود أو الوجود والعدم اسما الأيس، وفعلًا أيس، ومصدرًا تاليسا. وما زال لفظ الأسطسقات معربا ولم يتم نقله الى لفظ عربى^(١).

وواضح أن كل الفلاسفة اليونان المذكورين موضوعون موضع النقد مثل أفلاطون وسقراط لقولهم بنظرية المثل، والفيثاغوريين لقولهم بنظرية الأعداد المفارقة وبطليموس لقوله بالكرات الثوابت خارج العالم فأين التبعية؟ بل إن ابن سينا يتميز عنهم ويسمى فاسفتهم الحكمة المشائية وهم علماء المشائين أو الشراح. يتضح الجانب النقدي عند ابن سينا فى الداخل والخارج مثل نقده أحداث المتفلسفة الاسلاميين الذين شوشوا الفلسفة بعدم فهمهم غرض الأكمنين، ووقعوا فى تشبيه الأجسام بعضها ببعض، الأقل كمالا مع الأكثر كمالا. ويرفض الثنائية اليونانية التى نشأت عبر التاريخ من أجل رد الاعتبار الى عالم الحس والواقع كما فعل للفقاء خاصة ابن تيمية^(٢). وللتخفيف من طابع التجريد يخاطب ابن سينا القارئ المفكر ويلجأ الى عاطفة التوحيد لديه لنصرته ضد نظرية المثل الفلسفية عند سقراط وأفلاطون أو الرياضية عند الفيثاغوريين.

وفى الجزء الثانى من الالهيات يذكر الحكماء الأكمنون واليونانيون والأكمنون والقنماء وعلماء المشائية وقوم من أحداث المتفلسفة الاسلامية للقدم ومراجعتهم وليس لتبعيتهم^(٣). فذهب الحكماء الأكمنين فى المثل ومبادئ التعليمات. والسبب الداعى الى ذلك مرفوض. ويوضح ابن سينا الأسباب التى أدت الى هذا الجهل. ويحل نظرية المثل تاريخيا. فإن كل صناعة تنشأ نشأة فجأة ثم تتضح شيئا فشيئا حتى تكتمل. لذلك كانت الفلسفة فى البداية خطيئة ثم أصبحت جدلية ثم اكتملت فى البرهانية وهى أنواع الأقوليل الثلاثة عند ابن رشد. وهى ليست أنواعا فى الخطاب فحسب بل هى مراحل تاريخية من البداية الى الوسط الى النهاية، من الطفولة الى الصبا الى الرجولة كما هو الحال عند الفارابى فى تطور العلوم الفلسفية الى البرهان ذروة المنطق، ما قبله مهمل له، وما بعده انهيار منه^(٤). كما نشأت للطبيعيات عند الجمهور قبل التعليمات والالهيات انقلاا من المحسوس الى المعقول. وظن الناس أن القسمة توجب شيئين: حسى وعقلى، مادى ومفارق، زائل وأزلى. وجعلوا لكل موجود حسى وزائل صورة مفارقة عقلية أبدية. وجعلوا العلوم والبراهين تنجى نحو المعقولات الأزلية. هنا يشرح ابن سينا على نحو تاريخى نفسى نشأة نظرية المثل عن طريق التوهم والمادة. وقد يقع

(١) الالهيات جـ ٢٦٦/٢٦٧-٤١٠/٤١٤-٤١٤، للنجاة ص ٢٢٣.

(٢) وهو ما فطه هيجر فى الفلسفة الغربية المعاصرة.

(٣) علماء المشائية (٢)، الحكماء الأكمنون، اليونانيون، القنماء، قوم من أحداث المتفلسفة الاسلامية (١).

(٤) لسنج: تربية الجنس البشرى، دلة للثقافة للجديدة، القاهرة ١٩٧٦.

البعض فى التيار العكسى. فيتشوق الأجسام المادية وليس المعقولات المفارقة نظرا لتشبه الأجسام الأقل كمالا بالأجسام الأكثر كمالا كما فعل أحداث المتفلسفة الإسلاميين فى تشويش الفلسفة عندما لم يفهموا غرض الأتقنين. فمن هم هؤلاء؟ هل الفارابى أم الصوفية، وكلاهما مكونان للفلسفة الإشرافية عند ابن سينا؟^(١)

ويعتدل ابن سينا مع مذاهب عامة وكأنها بنيات عقلية وليست تيارات تاريخية. ويشير إليها بأصحاب الحقيقة، المذهب، المذهب الحق، الفرقة، القدماء، الفيلسوف المتقدم، الفلاسفة أو مجرد قوم دون تحقيق المناط لمعرفة من هم هؤلاء الأقوال والفرق وأصحاب المذاهب والقدماء والفلاسفة على وجه التحديد. فأصحاب الحقيقة لا يشتغلون بأمثال هذه الأشياء أى الالهيات البرهانية. ربما هم الصوفية الذين يدركونها عن طريق الذوق. أما مذهب الجزء الذى لا يتجزأ فهو مذهب المتكلمين. أما القوم وللقوم الآخرون، الفرقة الأولى والفرقة الثانية فيمثلون آراء واتجاهات فى المعرفة. فالإضافة عند قوم تحدث فى النفس إذا عقلت الأشياء. وعند قوم آخرين تحدث الإضافة فى الأعيان. ولكل فريق حجج وحجج مضادة ضد الفريق الآخر. أما الفلاسفة فقد يعنى بهم مجموع الحكماء دون أحدهم على التفصيل كنوع أدبى أو تيار فلسفى. والمذهب الحق هو مذهب ابن سينا الذى يرث الوفاء كله والموروث أيضا والذى على أساسه بنيت الدائرة. ويستعمل ابن سينا أيضا ألفاظ الحكماء الأتقنين، القدماء، عامة القدماء، الفيلسوف المتقدم. يظهر تعبير "الحكماء الأتقنين" مرة واحدة فى عنوان المقالة السابقة من الفصل الثانى. وتعبير القدماء مرة واحدة أيضا. ويعرفهم ابن سينا بأفكارهم، التقابل بين العدم والملكة، وهو التضاد الأول، ووضع الصورة تحت الملكة. أما عامة القدماء فهم جمهور القدماء الذين يقولون بتقدم القوة على الفعل لا فى الزمان وحده. البعض جعل وجود الهوى قبل الصورة ثم البسها الفاعل الصورة بعد ذلك أما ابتداء من نفسه أو لداع ظنه بعض الشارحين وهو لا يعنيه ولا يقوى على الخوض فيه. ويتحدث ابن سينا عن "الشارعون". هل هم المتكلمون أصحاب الشريعة والفقهاء وبعثهم الدين الذى يخرج عن إطار الالهيات العقلية أم هم المشرعون اليونان؟ أما الفيلسوف المتقدم فيبدو أنه رياضى يجعل السنة مكونة من ثلاثة وثلاثة أو ستة مرة واحدة^(٢).

٥- الموروث. أ- للتمايز بين الأنا والآخر: ويظهر الموروث فى الموسوعات الثلاث بداية بالتمايز بين الأنا والآخر وهو أساسا تمايز فى الزمان والعصر كما أنه تمايز فى الحضارة والثقافة. هذا الاحساس بالتمايز بين الأنا والآخر هو نفسه احساس بالتحول من النقل

(١) الايهات جـ ٢/ ٣١٠-٣١١/٣٩٩/٤٠١، للجنة ص ٢٧١.

(٢) الايهات جـ ١/ ١٢٣/١٤٦/١٥٦/١٧١/٣١٠-٣١٣/١٢٨/١٨٣-١٢٢.

إلى الإبداع سواء اتفق ابن سينا مع المعلم الأول أو اختلف معه أو حاذاه. فليست المطابقة هي القضية. القضية هي إعادة التفكير في مسار فكري مستقل. ولا يحدد ابن سينا أحيانا من هو الآخر على وجه العموم لم على وجه الخصوص. يكتفى بالإشارة إلى ظن بعضهم أو قوم أوبعض الموهبين ويعلم خلافه معهم. ولا يتحدث ابن سينا عن أرسطو أو حتى عن المعلم الأول بل عن التعليم الأول انتقالا ثانيا من اللقب إلى الموضوع بعد أن تم الانتقال سلفا من الشخص إلى اللقب^(١). البداية بذكر التعليم الأول تجميعا دون تعقب الترتيب. والجمع أى النسق عمل إيداعى دون تكلف ترتيب جديد. فالانشغال بالمضمون أهم من الصورة، ويعتبر ابن سينا نفسه أقرب إلى التعليم الأول من غيره ولقرب إلى غرضه فى فهم المطلق. ويحذر من سوء الفهم. ومن ثم يكون اتهام ابن رشد لابن سينا بسوء تأويله لأرسطو هو نفسه اتهام ابن سينا لغيره من الشراح. وأحيانا يذكر قول المعلم الأول بدل التعليم الأول. وغالبا ما يدرس ابن سينا بنفسه الموضوع فيأتى متفقا مع التعليم الأول. ويولد القول أمثلة فى ذهن ابن سينا متفقا معه. ولا بأس فى ترتيب إيداعى جديد فى بعض الموضوعات التى يبدو ترتيبها غريبا إن لم يكن كلها^(٢). ولكن الفطن تغنيه جودة الفهم عن الترتيب. والبليد لا ينقصه الترتيب الحسن الجديد^(٣). ويتضح ذلك خاصة فى "الجلد" وفى "الشعر" وفى "منطق المشرقيين". وفى "الجلد" يشعر ابن سينا بالزمان والعصر واختلاف الأواخر عن الأوائل، والخلف عن السلف مع نقد الخلف المتجادلين والمشاغبين من أهل الزمان وكل زمان بصرف النظر عن المناطق، هل هم المتقدمون وهم اليونان الذين كانوا أحرص على الحق منهم على المראה، وكانوا أمهر فى فن الصناعة أم هم المتأخرون المجادلون من أهل هذا الزمان، زمان ابن سينا، المتكلمون الذين لا يهمهم إلا الغلبة؟ التعيين والتخصيص يجعل القانون خاصا، فى حين أن التعميم والشمول يجعله قانونا للبشر جميعا. يرتبط الأوائل بالحق كما يرتبط الأواخر بالسلطان. يقبل الأوائل المقدمات والناتج فى حين يقبل الأواخر المقدمات دون

(١) وذلك مثل التحول التدرجى من الشخص إلى اللقب إلى الوهية للسيد المسيح فى العقائد المسيحية الأولى. أنظر دراستنا "ظاهريات التصوير" (بالفرنسية) ص ٤٧٨-٥٠٨.

(٢) أنا سنيدىء فى هذه المقالة بذكر المواضيع سالكون فيه سبيل للتعليم الأول. فإن ما أثبت فى التعليم الأول أثبت على سبيل جمع من غير أن يتعقب مرة أخرى للترتيب فإن جميع ذلك عجيب عظيم. والاشغل به ربما صرف عن معاودة التكلف لما هو عائد بحسب الرتبة دون الضرورة. فلو شاء أن يرتب ما هو مواضع الآيات والنفى المطلقين على حدة ويميزه عن الذى يخص العرض من حيث له الوجود العرضى لم يكن بما يتكلفه من ذلك بأسماء. وكذلك إن كان من المواضع شيء بينه وبين لفه موضع كآء غريب بينهما فلمتكلف أن يتكلف تغيير الحال فيه. "لشفاء"، للجلد ص ١٠٣.

(٣) لشفاء، البرهان ص ١٨١/٢٨، للجلد ص ١٤/٢٠/٣٧/١٨٠/٣٦/١١٢/١٠٣ للقياس، ص ٨٩-٩٠/٢٠١-٢١١، للنجاة ص ٢١٣.

النتائج ومن ثم فهم لا يعرفون أصول القياس. ولفظ "الأوئل" له معنيان، أوئل العقل وأوئل التاريخ. وكلاهما أوئل. قد يقترب ذلك من تصور المتكلمين لانتهيار للتاريخ وتناقص الفضل، جيلا وراء جيل، وأن السلف خير من الخلف ﴿ فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات ﴾، وأن خير القرون قرن النبي، وأن الخلافة ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود. فهل الأگوال تختلف من زمان إلى زمان، وطرق السؤال والجواب تختلف من عصر إلى عصر؟ فالجدل مرتبط بالثقافات. وأساليبها في الانتفاع به قدر كبير من الخصوصية على عكس منطق البرهان^(١).

ويعبر كتاب "الشعر" عن نفس المعنى. فقد ذكره للمعلم الأول مرتين. الأولى زمان المعلم الأول، إحساسا بالعصر والتاريخ والزمان، الأوئل والأواخر، المتقدمون والمتأخرون، إبرازا للأجيال وتراكم الخبرات، ولقراءات المستمرة عبر العصور. فالمعلم الأول في الزمان والتاريخ. لقد تغير الشعر في التاريخ بالرغم من أن المعلم جعل الشعر أقل درجة في المعرفة من التاريخ. فهناك أشعار المتقدمين في الهجاء. أما المتأخرون فلم يكن يعملون بالحقيقة طراغوديا. وكان القنماء أكثر من المتأخرين على اللحن والوزن. وكان المتأخرون على إجادة الوزن واللحن أكثر منهم على حسن التخييل بنوعى الخرافة. كان الأولون يقررون الاعتقادات في النفوس بالتخييل الشعري. وكان الأولون القنماء يستهينون في الخرافات حتى ينوصوا إلى الغرض. أما المحدثون فقد مهرؤا فيه. كان القنماء يضمنون ذلك ويشبهون الشاعر المفتر لليه والقاتل به بأبى ززة (للقراء) ويعنى خلط القول بالأغاني والحركات^(٢).

ويقول ابن سينا بأن كتاب الشعر تلخيص للتدريس الذي وجد في البلاد إحساسا منه بنقص الكتاب. ويعنى التلخيص هنا الاختصار كما ورد في باقى كتب الشفاء. وبعض ما به مازال صالحا. وكل شيء فيه ليس مقبولا. فقد تغير الزمن وقدم العهد، ولم يعد تحليل الشعر القديم مواكبا لمتطلبات العصر. لا يوجد شيء أنن اسمه أثر اليونان في غيرهم من الثقافات والشعوب بل يوجد مسار حضارى واحد حضارة بشرية واحدة متحدة الثقافات، ومتتالية المراحل. لذلك يجتهد ابن سينا في علم الشعر المطلق، علم الشعر العام، الشعر ذاته لا يونانيا ولا عربيا. فالإبداع في علم الشعر الخاص طبقا للزمان والعادة على نحو تحصيلي وتفصيلي. ويقتصر ابن سينا في كتاب الشعر على درجة الانتفاع به في العلوم أى في مجموعة المنطق. كان ابن سينا إذن يريد الإبداع في بنية الشعر ولكنه كان متقلا بالمعلومات حتى تاريخ الشعر،

(١) الشفاء، الجدل من ٢٦-٩٤/٧٧.

(٢) الشفاء، الشعر من ٤٧-٦٠/٣٩/٤٨.

يعلم عن الهدف في النهاية. فالنقل وسيلة والإبداع غاية. ترك ابن سينا المجال مفتوحا لغيره من الأجيال اللاحقة للإبداع في علم الشعراء المطلق^(١). فهل تحققت النبوة؟

والحقيقة أن ابن سينا يكمل الموضوع ويطوره. فقد بقي منه شطر صالح والآخر غير ذلك بعد التمثال والاحتواء. وإصدار حكم قيمة يدل على قدرة على النقد والتطوير. ويؤسس علم الشعر المطلق أي العلم العام انتقالا من الخاص لليوناني إلى النظرية العامة التي يمكن تطبيقها على الشعر العربي وغيره من أشعار الشعوب والأمم الأخرى. ويطبقه على الشعر العربي الحالي بسبب عادة الزمان ونقل النص اليوناني من الثقافة اليونانية إلى الثقافة العربية، ومن روح العصر القديم إلى روح العصر الحديث، وإعادة إنتاج كتاب الشعر مع مزيد من التفصيل. والغاية استقصاء الثقافات وإحصائها من أجل الانتفاع بها. وكلها علوم لأن الغاية تأسيس العلم. ويذكر المعلم الأول على الإطلاق دون تخصيص له باسم أرسطو، مجرد القلب دون الشخص. ويشير إلى البيئة الجديدة التي يتم التخصيص فيها في هذه البلاد وظهور التخصيص في ثقافة وأقليم مختلفين تأسيسا للثقافة الوطنية. فالنقل مقدمة للإبداع، وليس غاية في ذاته، والاجتهاد مفتوح لكل الشعوب أسوة بروح الحضارة الإسلامية في الاجتهاد ورفض التقليد.

انتقل ابن سينا من الآخر إلى الأنا، من المحاكاة إلى التخيل، من أرسطو إلى عبد القاهر الجرجاني. ليس ذلك سوء فهم للمحاكاة بل نقلها من بيئة حضارية إلى بيئة أخرى. لم تعد المحاكاة موضوعا مستمرا بل أصبحت موضوعا منقطعاً واستأنفه التخيل باستفاضة انتقالا من الشرح إلى التأليف، ومن النقل إلى الإبداع. فالشعر ليس منطق برهانيا يعتمد على الدليل بل هو منطق إيحائي يعتمد على التخيل. ويجتمع عند ابن سينا التخيل مع التصديق. الشعر جزء من المنطق، والداس أطوع للتخيل منهم إلى التصديق. منطق التأثير للجماعة كما هو الحال في التصوير الفنى والفن القصصى في القرآن، والمنطق الصورى للخاصة. الخطابة للتصديق والشعر للتخيل. وسواء كان التخيل تصديقا نفسيا أم عقليا فكلاهما صحيح. فالتصديق مطابقة ليس بالضرورة مع الواقع بل قد تكون مع النفس. قام الشعر اليوناني على المحاكاة لأنه يقوم على الأفاعيل والأحوال في حين يقوم الشعر العربي على التخيل. وليس التخيل كالمحاكاة جزءا من الجمال بل هو كالاستدلال الشعري. والمحاكاة والتخيل عند ابن

(١) هذا هو تخصيص القدر الذى وجد في هذه البلاد من كتاب الشعر للمعلم الأول. وقد بقي منه شطر صالح. ولا يبعد أن نجهد نحن فنيديع في علم الشعر المطلق. وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان كلاما شديدا لتحصيلى والتفصيل. وأما هاهنا فلتقتصر على هذا المبلغ. فإن وكذ غرضنا الاستقصاء فيما ينتفع به في العلوم، والله أعلم وأحكم، للشفاء، الشعر ص ٧٥.

سينا مثل التمثيل والاستعارة عند اللغويين. لذلك جمع ابن سينا بين الوافد والموروث، وقرأ الوافد من خلال الموروث^(١).

وإذا كانت فكرة المحاكاة فكرة رئيسية عند أرسطو فإنها فقط كانت المهماز، الدافع والمثير والمنتبه للعارض كي يحتويها في مفهوم التخيل. وهو مفهوم رئيسي في الفلسفة لتفسير النبوة، ظل مستمرا عند الحكماء وعلماء البلاغة القدماء حتى المفسرين المحدثين^(٢). وشتان ما بين الاثنين. المحاكاة تقليد للطبيعة بينما التخيل تعبير عما في النفس. المحاكاة تقليد، والتخيل إبداع. لذلك لا يمكن أن يكون التخيل محاكاة وإن كان محتويا لها. المحاكاة تفسير للفن والتخيل تفسير للواقع الاجتماعي. هدف المحاكاة الصنعة، وهدف التخيل التأثير في النفس من أجل التغيير الاجتماعي. مقياس الصدق في المحاكاة للتطابق مع الطبيعة، وفي التخيل الصدق مع النفس. لم يضع ابن سينا التخيل في مواجهة المحاكاة دليلا على تردده بين الحاجة إلى إثبات الطبيعة الخيالية غير المنطقية للشعر وبين الرغبة في حاله بالمنطق بل لأنه ينقل النص الأرسطي ويقرؤه ويعد انتاجه من بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى^(٣).

لم يرد لفظ "التخيل" في ترجمة متي. ويستعمله ابن سينا بدلا من لفظ المحاكاة مبررا ذلك بأن الكلام المخيل موجه إلى مخاطبة الغير مثل الجدل عندما يريد إقناع الغير اعتمادا على مقدمات مقبولة عند العلماء والخطابة اعتمادا على مقدمات مقبولة عند الجمهور، والشعر اعتمادا على إيقاع المعاني في نفوس السامعين. فالتخيل الشعري مثل التصديق الجدلي الخطابي. وإذا خاطب الجدل والخطابة الفكر فإن الشعر يخاطب الانفصال نظرا لارتباط الشعر بالنفس. ليست المحاكاة عند ابن سينا تقليدا بل تصويرا للمعاني المتخيلة^(٤). والتخيل أمر خارج عن التصديق المنطقي، مطابقة الفكر لنفسه أو لتصديق العلمي، مطابقة الفكر للواقع حيث أن التخيل أحداث لفصل في النفس. الأول تطابق مع العقل أو مع الواقع، والثاني تطابق مع للنفس. الأول تعريف الحقيقة الرياضية أو العلمية والثاني تعريفها الفلسفي. الأول تعريفها الموضوعي والثاني تعريفها الذاتي^(٥). في التخيل صدق وكذب، صدق إذا حدث تأثير في النفس وكذب إذا لم يحدث. ويمكن حصر تخيلات الخطابة دون للشعر. فالخطيب ملزم بالتصديقات المظنونة والمقبولة عند الجمهور. أما الشاعر فله أن يبتدع ما يشاء لحدث

(١) كتاب الشعر ص ١٩٨/٢٢-٢٠٠.

(٢) مثل سيد قطب "التصوير الفني في القرآن" محمد أحمد خلف الله "الفن القصصي في القرآن الكريم".

(٣) كتاب الشعر ص ٢٠-٢١.

(٤) السابق ص ٢١٠-٢١٤.

(٥) وبلغة المعاصرين للتعريف الأول عند أرسطو، والثاني عند هيجر.

فى النفس الانفصال المطلوب. بل ان الابتداء هو ما يطلب منه لحدث هذا الانفعال وإذا كان الإبداع فى الشعر فكيف تكون الفلسفة نقلاً؟ ان تقريب ابن سينا بين التصديق والتخييل ليس ابتداء عن أرسطو لأن أرسطو ليس مقياساً والنقل ليس معياراً للإبداع بل اقتربا من الموروث^(١). وقد اخرج ابن سينا الأمثال والخرافات مثل "كيلة ودمنة" من الشعر. فليس غرضها للتخييل بل إفادة الآراء والتحدث عن أشياء ليس لها وجود بعكس الشعر الذى يقوم على التخييل والإبداع والحديث عن أشياء موجودة. والقصص الشعرى تخييل الأزمنة وماذا يعرض فيها، وما يكون حال المالك منها بالقياس الى الغابر، وكيف تنتقل فيها الدول، تدرس أمور وتحيا أمور^(٢). وهذا هو القصص للقرآنى تعبيراً عن الموروث فى أصله الأول. ليس التقابل بين التاريخ والشعر على ما فعل أرسطو بل بين الخرافة والشعر. ليست الخرافة شعراً نظراً لالتصاق الشعر العربى بالواقع وترفعه عن شطحات الخيال وخلوه خلوا تاماً من جانب الاسطورة.

لم تكن فكرة المحاكاة مركزية فى كتاب الشعر، ولا تنظم الكتاب كله فى حين أن التخييل مركزى فى عرض ابن سينا والبلاغيين العرب. وربما يكون القارأى أول من استخدمها. ثم استعملها ابن سينا لتفسير المحاكاة التى وردت فى ترجمة متى. هذه هى عملية التشكل للكلاب بالنسبة للأخر وليس بالنسبة للأنثى، ترك لفظ ووضع لفظ جديد أكثرشمولاً واتساعاً لاحتوائه. وقد تم توسيع المفهوم بحيث تشعب فى فلسفة أرسطو كلها، المنطق وعلم النفس والميتافيزيقا. ففى المنطق، المقدمات عند أرسطو يقينية (برهانية) أو ذاتعة (جدلية) أو ممكنة (خطابية). ثم زاد الشراح الشعر مكوناً من مقدمات مخيلة. ومن ثم تكتمل نظرية للعقل بضم الشعر الى المنطق. وبالنسبة لعلم النفس لاحظ الشراح أن الشعر لا يخاطب المخيلة فينبه صور المحسوسات المخترنة فيها. ولما كانت المحسوسات وثيقة الصلة بالانفعالات فإن الشعر شديد التحريك لها. وقد لا يحتاج الشراح الى أرسطو لمعرفة مواجهة المخيلة للاحاساس. أما بالنسبة الى الفلسفة الأولى فالتمثيل هو العلة الصورية للشعر، والمعانى والأفكار علة المادية. ومن ثم تعد قراءة فلسفة أرسطو كلها من خلال التخييل، والتخييل نفسه قراءة للمحاكاة^(٣).

(١) خطة الباحث الاستشرافى فى جملة أرسطو هو للمركز وابن سينا المحيط.

(٢) كتاب الشعر ص ٢٠-٢١.

(٣) زاد البلغاء العرب فى تحليل التخييل. وأصبح للتخييل ثلاثة معانى طد عبد القاهر. الأول معنى منطقي كلامي، للتخييل فى مقابل الحقيقة والتصديق. والثانى معنى فى تشبيه بالمحاكاة، والثالث معنى بياني تحت اثر ابن سينا وتقسيمه الى تشويه واستعارة ومركب منهما. ثم توسع حازم القرطاجنى فى التخييل أكثر من أرسطو. إذ لم يبحث أرسطو إلا صورة واحدة للمحاكاة الشعرية وهى الملمة اليونانية. أما حازم فقد طبقها على ألوان -

لم تكن معرفة الشراح للشعر اليوناني توجهها إلى الخارج فحسب بل كان أيضا إلى الداخل ومعرفة الشعر من البلاغيين للعرب. وقد استخدم ابن سينا بعض مصطلحات البلاغيين العرب ويحوتهم في العبارة. فقد تحدث البلاغيون العرب عن التشبيه والاستعارة والمجاز المطابقة والتجنيس والمقابلة حصرها أبو هلال العسكري (٣٩٥ هـ) في خمسة وثلاثين نوعا. هذا هو الإبداع المستقل الذي اتصل به ابن سينا والذي استمد منه مادة جديدة لاحتواء المادة الوافدة. فقد استطاع الموروث تمثل الوافد في العرض. وقد يسمى المجاز النقل، والاستعارة المتغير ليس أثرا من متى بل لاحتواء ألفاظ النقل داخل ألفاظ الإبداع. وإذا استعمل لفظ المطابقة على غير ما استعمله البلاغيون فلأنه يشق طريقته بين الوافد والموروث. وتلك هي عملية التحول من النقل إلى الإبداع.

ولقد أدخل المسلمون منطق الـظن مع منطق اليقين في علم المنطق العام أي قوانين الفكر وقواعد الكلام. أدخل الفلاسفة المسلمون مثل ابن سينا وابن رشد الشعر في المنطق. ونظرا لأن الشعر يرمى إلى تسليم السامع بما يقوله القائل فقد ألحق بالجدل والخطابة. وهنا يحدث التمايز بين الأنا والآخر، الشعر جزء من نظرية أعم في المنطق عند الأنا وإخراج الشعر من المنطق والمنطق من الشعر عند الآخر. وقد اعتبر البلاغيون الشعر نوعا من الاستدلال ادخالا للجزء في الكل، والظن في اليقين، باعتبار كل ذلك نظرية في العقل. فكل تشبيه أو استعارة أو كناية قياس منطقي حذف منه الحد الأوسط والنتيجة^(١). ويرد ابن سينا الحيل الشعرية إلى النسب بين الأجزاء مما يدل على غلبة التصور العقلي الرياضي كما هو الحال في المنطق.

وينقل ابن سينا كتاب الشعر من بينته اليونانية إلى بينته العربية. فهو مزدوج الثقافة. الثقافة اليونانية علوم ومبادئ، والثقافة العربية علوم غايات، لا عجب إذن أن يعرف ابن سينا أوزان الشعر اليوناني وفنونه من قراءاته العامة كمثقف مزدوج الثقافة وأن يتحدث عن أصناف الأشعار اليونانية وأغراضها وأوزانها، لكل عرض وزنه. ولا يحتفظ ابن سينا بالصورة العامة لكتاب أرسطو تقليدا بل لأنه عرضه على العقل قبله وعلى بنية الموضوع فنتطابق. ومع ذلك يحتفظ بالجو اليوناني لكتاب الشعر خاصة المصطلحات دون إسراف في المقارنات بين النوعين من الشعر، اليوناني والعربي. استخدم ابن سينا الكلمتين المعربتين

= كثيرة من الفن القولی، مثل المصنوعات مما لم يوجد مثله في الشعر اليوناني، والحكم الشعرية والتصميم.
ولم يحاول تطبيق المحاكاة على الشعر العربي بعد أن تم استولوا بالتخييل. ولو وجد أرسطو في شعر اليونانيين
مثل ما في شعر العرب لزد فيها وضحه من القولين الشعرية. كتاب الشعر من ٢٦٥-٢٦٣/٣٤٧.

(١) كتاب الشعر من ٢/٢٥٦/٢٣٧.

طراغونيا وقومونيا بدلا من المديح والهجاء فى الترجمة عودا الى التعريب بعد استقرار الترجمة حرصا على الأصل. ولا يستشهد بالشعر العربى إلا فى الفصل التمهيدى أى الاعلان عن الخصوصية العربية والبيئة الثقافية الجديدة بعد حذف كل الأمثلة اليونانية التى لا يعرفها القارئ العربى^(١).

وعندما ينقل ابن سينا كتاب الشعر من البيئة الثقافية اليونانية الى البيئة الثقافية العربية فإنه يكتشف خصائص كل شعر وخصوصيته ويوازن بينهما. ويشرح معانى التخييل والخرافة والاستدلال والاشتمال ومواقفة اللحن لفرض المتكلم تاركا الخصوصية اليونانية وواضعا الخصوصية العربية محلها. ويذكر تعريف الشعر بوجه عام دون ذكر لليونان وكأن تعريف الشعر اليونانى قد أطلق وأصبح فى الثقافة العامة هو مفهوم الشعر. ويقارنه بمفهوم الشعر عند العرب فى ثقافة خاصة. يتحدث عن الشعر اليونانى ويطلق بينه وبين الشعر العربى. فكان لليونانيين عادات فى كل نوع. كما أن للعرب عادة ذكر الديار والغزل والقيافى. هنا يبدو العرب إطارا مرجعيا لفهم اليونان. وتعكس خصوصية العرب خصوصية اليونان وتحيلها إليها فى مرآة مزدوجة، اليونان فى مرآة العرب، والعرب فى مرآة اليونان. كما يستشهد بالشعر العربى لشرح للنظرية الشعرية، ويتم توضيح النظرية اليونانية بالمثال العربى تقديرا لعلوم الآخر، واستعمال علوم الأنا كعلوم وسائل وعلوم الآخر كعلوم غايات استعمالا مؤقتا يتم بعدها استعمال علوم الآخر كوسائل وعلوم الأنا كغايات استعمالا دائما^(٢). والتمايز بين خصائص الشعر العربى والشعر اليونانى أحد مظاهر النقل الحضارى، خصوصية الذات تؤدى الى التمايز مع الآخر، وخصوصية الآخر تؤدى الى التمايز مع الذات.

ويبدأ التمايز بوصف شعر الآخر على ما هو عليه، رؤية موضوعية له من خلال مرآة الذات ثم وصف شعر الأنا فى مرآة الآخر. وفى حالة التماثل وتطبيق الموضوع يكون التماثل بين الأنا والآخر، بين ابن سينا وأرسطو، بين شعر العرب وشعر اليونان مثل الحديث عن نشأة الشعر ورده الى سببين فى طبائع الناس، الالتذاد بالمحاكاة، وحس الالهام والانغماس. واللجوء الى الطبيعة الانسانية مرآة الأنا وتصورها للنظرة^(٣). وفى حالة التمايز يكون موضوع الشعر اليونانى محاكاة للأفعال والأحوال فى حين أن موضوع الشعر العربى محاكاة للذوات أى

(١) السابق ص ٢٠٨-٢٠٩/١٩٨-١٩٩.

(٢) السابق ص ١٩٧-١٩٩.

(٣) كان يمكن إضافة طبيعة المعارك والنضال والايقاع الشعرى وللحنى فى المبالزة وللترويح عن النفس. فالشعر مرتبط بالثورة وتعبير عن ثورة الحياة كما هو الحال عند اقبال. ولكن ابن سينا ارستقراطى عقلى، ليس لديه وعى كاف بالتاريخ والوجود فى العالم وبالاتزام الاجتماعى والسياسى.

الجواهر. الشعر اليوناني ذاتي، والشعر العربي موضوعي. غلبة الشعر اليوناني الحث أو الردع بالقول على فعل مرة شعرا ومرة خطابة في حين أن غلبة الشعر العربي للتأثير في النفس والمجب بالتشبيه^(١). ومن مظاهر التمايز الحكم الأخلاقي بالتحسين أو التقييح، بالمدح أو الذم. فكل فعل إما قبيح أو جميل. ولما كان الشعر اليوناني يقوم على محاكاة الأفعال والأحوال انتقل بعض الشعراء إلى محاكاتها للتشبيه الصرف لا لتحسين أو تقيح بل للمطابقة فقط. في حين يقوم الشعر العربي على التحسين والتقيح. وهما موقلتان أصوليتان عند المعتزلة. وربط الشعر بالأخلاق موقف قرآني. وبينما اتجه الشعر اليوناني إلى الأسطورة والقصص والدراما لم يعرف الشعر العربي الملحمة والدراما واقتصر على التعبير المباشر عن العواطف والأخيلة. كما أن توجه الشعر اليوناني نحو الأغراض المدنية والسياسية وغيرها جعلته يتوجه نحو الأفعال، الحث على فعل أو الردع عن فعل. أما الشعر العربي فأكثر محاكاته للذوات، للتشبه بالشيء ليوافق في النفس العجب بصورة الشيء المحاكى.

والسؤال الآن: هل هذه المقابلة صحيحة بين محاكاة الأفعال والأحوال في الشعر اليوناني ومحاكاة الذوات في الشعر العربي؟ وماذا عن الجانب الجوهرى في الفكر اليوناني والجانب الفعلى العملى في الفكر الإسلامى؟ وأيهما أفضل للشعر محاكاة الذوات والجواهر الثابتة لم محاكاة الأفعال والأحوال المتغيرة؟ هل العلاقة بين الفكر اليوناني والفكر الإسلامى علاقة الذات بالموضوع، والنسبى بالمطلق، والجزئى بالكلى؟ وهل حاكى القرآن كنموذج للشعر العربى ومعبّر عن جمالياته الذوات والجواهر دون الأفعال والأحوال؟ وهل فعل ذلك الشعراء العرب؟ هل يمكن إطلاق هذا الحكم على كل الشعر العربى بكل اتجاهاته ومذاهبه؟ وماذا عن حكم ابن رشد بأن أهم سمات للشعر العربى الوصف الواقعى الجزئى الدقيق، روح الواقع التجريبي الذى ظهر فى التطويل فى علم أصول الفقه؟ أى الحكمين أصدق؟

(١) "والشعر اليوناني إما كان يقصد فيه لكثرا الأمر محاكاة الأفعال والأحوال لاغير. أما الذوات فلم يكونوا يشتغلون بها أصلا كاشتغال العرب. فإن العرب كانت تقول الشعر لوجهين: كانت تشبه كل شيء لتعجب بحسب التشبيه. وأما اليونانيون فتكثروا يقصدون أن يحثوا بالقول على فعل أو يردعوا بالقول عن فعل. وتارة كانوا يفعلون ذلك على سبيل الخطابة وتارة على سبيل الشعر. فذلك كانت المحاكاة الشعرية عندهم مقصورة على الأفاعيل والأحوال وعلى الذوات من حيث لها تلك الأفاعيل والأحوال. وكل فعل إما قبيح وأما جميل. ولما اعتادوا محاكاة الأفعال انتقل بعضهم إلى محاكاتها للتشبيه الصرف لتحسين وتقيح. فكل تشبيه ومحاكاة كان محدا عندهم نحو التقيح أو التحسين وبالجملة المدح أو الذم.... وقد كان من الشعراء اليونانيين من يقصد التشبيه للفعل وأن لم يدخل منه قبيحا وحسنا بل للمطابقة فقط. فظاهر أن فصول التشبيه هذه الثلاثة التحسين والتقيح والمطابقة، الشعر من ٣٤-٣٥.

وفي "منطق المشرقيين" يظهر التمايز بين الأنا والآخر في صورة التمايز بين الشرق والغرب، بين المشرقيين و"المغربيين". لم يخترع ابن سينا لفظا للمقابلة غير اليونانيين^(١). وقد لفظ "المشرق" عند ابن سينا وابن طفيل لوصف الحكمة في "الحكمة والمشرقية"، والمنطق في "منطق المشرقيين". وقد ظهر لفظ مشابه مشتق من الشرق في "حكمة الاشراق" للسهروردي والفلسفة الاشراقية لابن سينا ذاته. كان لدى ابن سينا إحساس بالعصر والزمان والعلم باعتباره من عوائد الزمان وأعراف الناس. وتختلف الأسماء والمسميات واحدة مثل المنطق الذي قد تكون له أسماء أخرى. ولكن ابن سينا أثر الاسم الشائع. فمنطق المشرقيين ليس في المنطق بل في حكمة المشرقيين. أثر استعمال اللفظ الشائع للحكمة وهو المنطق طبقا لمنطق التشكل الكاذب، التعبير عن مضمون الموروث بلغة الوافد^(٢).

ومقدمة منطق المشرقيين أهم ما في الكتاب لأنها تعطى السياق الحضارى وتكشف عن الدافع على التمايز بين الأنا والآخر، المشرقيين واليونانيين. كتب "منطق الشرقيين" للخاصة وكذلك "الواحق" في مقابل "الشفاء" للعامة. الأول يردع والثاني نقل. الأول مختصر والثاني موسع. فسمه الإداع التركيز، وسمه المعطومات الاسهاب، مثل تقابل الخاصة والعامة. كما تكشف أن التأليف أزمة نفسية، مما وجوديا وليس مجرد تجميع علم منقول^(٣). وهو هم اختلاف الناس بين اليونانيين أصحاب الأصول وتابعي المشائين المتعصبين الذين امتلكوا الحقيقة كلها. يحاول ابن سينا حله بعقل وموضوعية بعيدا عن الهوى والعصبية، والعقل دون العادة والأف، بصرف النظر عن الاختلاف والاتفاق مع اليونانيين ومن تعلم كتبهم عن غفلة وقلة فهم، تبعية ونقلا. كتب من قبل "الشفاء" للعامة المتفلسفة المشغوفين بالمشائية الخفايين أن الله لم يهد إلا سواهم. فالموسوعة مكتوبة لاحتواء الوافد وتجاوزه ومنع تقليد المشائين. وهذا لا يعنى إنكار قيمة الأوائل، وقيمة أفضل السلف فيما تنبه عنه وتجاوز به أساتذته وفي تمييزه أقسام العلوم وترتيبها وفي إدراكه للحق في كثير من الأشياء، وفي تطفنه لأصول العلوم الصحيحة السرية وكان المعلم الأول شيعيا إسماعيليا يطن غير ما يظهر، ويعن غير ما يخفى، صاحب لغتين، لغة للخاصة ولغة للعامة. كما أنه بين لأهل بلاده علوم السلف. كان ابن سينا يشير إلى دور أرسطو مؤرخا يخاطب أهل بلاده في تصور قومي للعلم. وهو أقصى ما يستطيع إنسان أن يفعله، تمييز المخلوط، وتهذيب الفاسد. لذلك كان من واجبات خلفائه بناء مذهبه وتفريع مبادئه وهو ما لا يمكن الفراغ منه في حدود قصر العمر سواء في عرض ما أحسن فيه والتعصب له أو إكمال ما قصر منه وإكماله. ولقد قام ابن سينا بذلك في أول حياته.

(١) اليونانيون (٣)، المشايون (٢)، المشرقيون، للحنابلة (١).

(٢) منطق المشرقيين ص ٥.

(٣) وذلك مثل تأليف أوجسطين والفزالي وكيركجارد ونيتشه.

ليس اليونان وحدهم مصدر العلم بل قد يأتي العلم من غيرهم. فإذا أمكن رد علوم اليونان التي اشتغل بها ابن سينا في حديثه إلى المنطق. فلا يستبعد أن يكون عند المشرقيين اسم غيره لنفس المضمون. وهو ما حاول ابن سينا إخراجاه في "منطق المشرقيين". النية صادقة نية التمايز بين الآنأ والآخر. والتحقق صعب. فمضمون المنطق هو نفسه وإن اختلف الاسم والمصدر، هذا لليونانيين وذلك للمشرقيين دليلا على وحدة العقل البشري بالرغم من تعدد الحضارات، فاتفق ما اتفق، واختلف ما اختلف، حق ما حق، وزاف ما زاف. فالإتفاق حق والاختلاف زيف^(١).

أراد ابن سينا الاعلان عن الحق دون تعصب، يبحث كخبير للمساعدة، يراجع نفسه، ويعود على ما بدأ، يصحح نفسه بنفسه حتى يصل إلى صواب الرأي ووضوح الرؤية ويقين العقائد. فالوفاة والموروث يتفاعلان في نفسه. هناك إذن مرحلتان في حياة ابن سينا، مرحلة الإعجاب بالمشائين، ثقافة العامة والتي كتب لها الموسوعات الثلاث لاكمال الواقد وضبطه. والثانية مرحلة "منطق المشرقيين" و"الولوق" للتمايز مع الآخر، واستراكا على الموقف الأول. الأولى النقل والثانية الإبداع. وحياة ابن سينا انتقال من الأولى إلى الثانية. "منطق المشرقيين" خلاصة علم ابن سينا في الأغراض الكبرى والغايات القصوى، المعلم الحق الذي استبطه بعد طول نظر وتفكير وروية. به جودة الحسن، والحوار مع الخصوم، والتعصب للحق، والاتفاق مع الجماعة دون الطائفة.

ويثور ابن سينا على المشائين الذين حولوا أرسطو إلى صلم يعبدوه، ومؤسسة وكنيسة وتراث يقلدوه. ومن ثم تكون حركة ابن سينا حركة أصولية، العودة إلى الأصول الارسطية ضد الفروع المشائية مثل حركة ابن رشد. ومع ذلك ، ونظرا لاعتزاز المشائين بعلوم اليونان انحاز ابن سينا اليهم. فهم أولى بالتعصب من غيرهم. ولكمل ما بذلوه وقصروا فيه. حقق مقاصدهم، وأخفى ما تخبطوا فيه وجعل لهم مخرجا منه. ولا يجاهر بمخالفة إلا ما لا صبر له عليه. وقد كره أن يقف الجهال على مخالفة المشهور عندهم بحيث لا يشكون فيه. وبعض العلم دقيق تعمي الأَبصار عن رؤيته مثل حنابلة الحديث في عصره الذين يرون كل تعمق في النظر بدعة وضلالة، وكل ضلالة في النار. شرح لهم ابن سينا المقصود، ونفهم به بعد أن كانوا نافرين. ويستعمل ابن سينا صورا قرآنية مثل الخشب المسندة. ومصطلحات فقهية مثل "البدعة" و"الضلالة" حتى يحسن مخاطبة الجمهور بثقافة الجمهور.

(١) منطق المشرقيين ص ٣-٤.

ب- اللغة والبيئة العربية ويظهر الموروث أيضا في اللغة العربية وخصائصها ومقارنتها باللغات اليونانية والفارسية وفي البيئة الثقافية العربية، الأمثال العربية والشعر العربي، وفي التاريخ المحلى والجغرافيا المحلية وفي ثقافات الشرق عامة والهند خاصة.

وبالرغم من أن ابن سينا أعجمى الأصل إلا أنه عربى اللسان^(١). تظهر اللغة العربية عنده أكثر من ظهورها عند الكندي والفارابى وابن رشد. تظهر فى "الشفاء" والإشارات والتبهيئات أكثر من ظهورها فى "النجاة". وتظهر فى كتب المنطق أكثر من ظهورها فى الطبيعيات والالهيات. وتظهر فى "العبارة" أكثر من ظهورها فى "القياس" و"البرهان". ولا تظهر للغة فى "المقولات" وهى الأقرب إليها نظرا لأن "المقولات" إبداع خالص لا يشير إلى وافد أو موروث.

وقد يذكر ابن سينا اللغة العربية وحدها دون مقارنة مع اللغات اليونانية أو الفارسية أولهندية مما يدل على أن التحليل للغة العربية أساما وللمقارنة فرعا. ويتحدث عن لغة العرب" وليس عن "اللغة العربية" إشارة إلى اللقوم وليس إلى الموضوع. ولا يقول "لغتنا" بضمير المتكلم الجمع كما يفعل الفارابى تمييزا بين الذهن والعرب. فقد كان ابن سينا فارسى الأصل^(٢). يتحدث ابن سينا عن اللغة العربية باعتبارها مغايرة للغة اليونانية دون أن يعنى دلالتها كما يفعل الفارابى. اللغة العربية عند ابن سينا أقرب إلى التركيب وعند الفارابى أقرب إلى الدلالة، يتشابه المنطق واللغة عند الفارابى فى حين يفصل المنطق عن اللغة عند ابن سينا ويحتكم إلى علم اللغة العام^(٣).

ويتحدث ابن سينا عن لغة العرب إما غيابا عند العرب وحضورا عند اليونان أو حضورا عند العرب وغيابا عند اليونان أو حضورا عند العرب واليونان أو غيابا عند اليونان والعرب. والأقرب هو جدل الحضور والغياب المتبادل بين العرب واليونان أى الاحتمالان الأولان. فيعيد بناء مبحث العبارة بحسب لغة العرب وتركيب الجملة بحسب لغة العرب. ولغة العرب لا تستعمل كلمات تدل على معنى يقال على الجواهر بدلالة أولى. فكل لغة مساحتها من الضيق والاتساع. واللغة العربية ضيقة فى هذا المعنى. خصوصيتها فى القضايا بحسب الإيجاب والميلب والعموم والخصوص. وألفاظ السلب فى اللغة العربية لا

(١) لما اتهم أنه فارسى الأصل لا يعرف العربية قضى ثلاث سنوات فى تعلمها وألف فيها على ثلاث طرق: طريقة ابن العميد، وطريقة الصابى، وطريقة الصاحب. كما صنف فى لسان العرب وكأنه قاموس محب.

(٢) كما يتحدث بعض المفكرين العرب المعاصرين عن العقل العربى تشبيها وتمييزا بين الأنا البربرى والعقل العربى.

(٣) الشفاء، العبارة ص ٢٦/٢٦/١١٦، البرهان ص ١٠٤.

تتشابه. إذ يدل لفظ "ليس" على السلب فى حين يدل لفظ "غير" على العَدول. أما السلب الكلى فيتم التعبير عنه بأداة النفي "لا". وللغة العربية طرقها فى التعبير عن الإيجاب بالسلب.

وأحيانا يظهر موضوع لقوى رئيسى مثل ألف ولام للتعريف هل يدلان على الحصر الكلى؟ وهو غلط لأنهما لا يدلان على الحصر فى اللغة العربية. والكلام لا يكون بحسب لغة دون لغة. ومن ثم ينقل ابن سينا من علم اللغة الخالص أى النحو الى علم اللغة العام أى اللسانيات. ويكرر نفس الموضوع فى "الإشارات والتنبهات". فلا مهمل فى لغة العرب. فالألف واللام يوجبان التعميم والشركة. وغايبهما وإخال التتوين يوجب التخصص. ويطلب غير ذلك فى اللغات الأخرى. وقد تستعمل الألف واللام لتحسين الطبيعة ولا يكون موقعها موقع الكل. للغة العربية إذن خصوصيتها على ما يبدو فى علم النحو. ولكل لغة عاداتها. اللغة للاستعمال. اللغة العربية ملكة عند العرب ولو كانت لها قوانين مع الملكة لما وقع لها ما وقع. وكل لغة ملكة وقوانين، فطرة واكتساب، استعداد وتعلم، طبيعة وتطبيع^(١). وليس كل فعل فى اللغة العربية بالضرورة كلمة. هناك أفعال ليست كلمات إذا ما كان فعل أمر يبدأ بالهمزة أو فعل ماضى ينتهى بئاء المتكلم. وتستعمل اللغة العربية ألفاظا زمانية لإيجاب حمل غير زمانى مثل الآية القرآنية ﴿وكان الله غفورا رحيمًا﴾ أو غير مختص بزمان بعينه بل ذائع فى أى زمان مثل كل ثلاثة فإنها تكون فردا. وفى اللغة العربية للشرطية هى المفصلة، والشرط يتبعه خبر مرادف. وفى الفصاحة العربية يتم تبديل العبارات بأن يعبر عن قضية واحدة بعبارات مختلفة^(٢). ويضرب المثل بزيد وعمر كموضوع فى قضية لها محمول أو عبد الله فى قضية استثنائية أو استعمال النحوى "زيدا" فاعلا دون ما حاجة الى أن يقول "وزيد" مرفوع بالضممة. وأحيانا يحل امرؤ القيس كمثل بدلا من زيد وعمر كموضوع فى قضية وكمثل فى المغالطات أو كمثل على أن المسميات واحدة فى حين قد تكون المسميات متماثلة أو متغايرة^(٣).

ويظهر الشعر العربى تعريفا وأمثلة. فالشعر العربى هو الكلام المخيل المؤلف من أقوال موزونه متساوية تسميها العرب متناحية. ويستشهد ابن سينا على النظم المسمى المرصع بنماذج من الشعر العربى. كما يشير الى ألوان الشعر العربى وموضوعاته من الديار والغزال وذكر الغيافى وغيرها. ويشير الى علم العروض والتقفية وهى علوم عربية خالصة. وأحيانا يجد فى الشعر العربى ما لا يجده فى غيره، ويجد فى الشعر غير العربى

(١) الشفاء، العبارة ص ٦٥/٥٢/٥، البرهان ص ١٨، الإشارات ج١/٦٦-٦٧.

(٢) الشفاء، العبارة ص ١٨، للجل ٣٠٤، منطق المشرقين ص ٦١.

(٣) الشفاء، القياس ص ١٣، للجنة ص ٢٢٢/٢٣٧-١٣/٢٣٨، الإشارات ج١/٧٣/٧٩، عيون الحكمة

ص ٤، منطق المشرقين ص ٧٠/٦٢.

مالا يجده في الشعر العربي مثل الزينة وهي اللفظة التي لا تدل بتركيب حروفها وحده بل بما يفتقرن به من هيئة ونغمة ونبرة، وليست للعرب. ومن ثم يقيس ابن سينا الشعر اليوناني على الشعر العربي^(١). وبالرغم من أن الأمثال العربية قليلة فمعظم أشكال القياس صور رياضية إلا أنه تؤخذ بعض الأمثلة المحلية من الأمثال للشعبية العربية كنماذج للقضايا في المنطق في نهايات الفصول تخفيفا من حدة الصورية، وفي الفصل الأخير في "القياس" عن التمثيل مثل "فلان قمر لأنه حسن" أو للقياس الشعري مثل :

فلان وسيم

وكل وسيم قمر

فلان قمر^(٢).

ويشار إلى اللغة اليونانية بأنها لغة اليونانيين أي القوم والشعب في مقابل لغة العرب. فالمغايرة القومية أساس المغايرة اللغوية، وإلى لغة الفرس وليس اللغة الفارسية. فاللغة يستعملها القوم. وفي كل لغة تتعلق الألفاظ بمعانيها، ففي اللغة اليونانية بين الأسود والأبيض الذي يقال على الصوت هناك المتدخل، ومثله بين اللونين هو الأدكن. كما أن النقلة في اللغة اليونانية تطلق على ما يكون قسرا من غير إرادة ومن ثم لا تقال على الحركة ولا تكون جنسا لها. وفي اللغة اليونانية للمذكر والمؤنث حروفهما. ويوجد وسط بين المذكر والمؤنث (الجماد)^(٣). وتتم المقارنة بين اللغتين العربية واليونانية. فتعريف الأسماء لا يوجد في العربية وتوجد الحركات والتثنية بدلا منه. كما أن الكلمة في لغة العرب فعل دون تغيير شكلها للتعبير عن الحاضر أو المستقبل. في حين أنها تدل في اللغة اليونانية على الزمان الحاضر. وتقرن به زيادة للدلالة على المستقبل أو الماضي مع حفظ الأصل. وتفتقر اللغة اليونانية إلى استعمال الكلمات الوجودية في القول الجازم حمليا كان أو شرطيا، وهي الكلمات التي تدل على نسبة وزمان من غير أن يتحصل فيها المعنى المنسوب إلى الموضوع غير المعين إلا إذا كان الأصل بعينه كلمة. على حين أن ذلك مستمر في اللغة العربية في الشرطيات، المتصلات منها والمنفصلات حيث تظهر الكلمات الوجودية. وربما تخفى الرابطة في اللغة العربية اعتمادا على الشعور الذهني بمعناها كما لاحظ الفارابي من قبل^(٤).

(١) هو البيت: فلا حسنت من بعد فتنه الظبي .: ولا كلمت من بعد هجرانه المحر

المجموع ص ٢٩/٣١/٢٧.

(٢) الشفاء، القليس ص ٥٧.

(٣) الشفاء، الجدل ص ٨٦/١٧٥، الشعر ص ٦٧، المجموع، الحكمة العروضية ص ٢.

(٤) الشفاء، العبارة ص ٢٨/١٤/٣٧/٣٩، وأيضا عثمان أمين: الجوانية ص ١٤٩ - ١٨٤.

وبعد اللغة اليونانية يأتي دور الشعر اليوناني. فكل شعر له خاصيته اللغوية والفنية والموضوعية. إذ يرتبط الشعر بالأغراض الحديثة عند اليونان كما هو الحال في الشعر السياسي. وبعد التقابل بين اللغة العربية واللغة اليونانية يأتي التقابل بين الشعر العربي والشعر اليوناني. فالشعر يعبر عن خصائص الشعوب. يحاكي الشعر اليوناني الأفعال والأحوال في حين يحاكي الشعر العربي الموضوعات. ولم يحاكي اليونان الحيوانات كما حكاها العرب. وكانت العرب تقول الشعر لوجهين: إما للتأثير في النفس بأمر من الأمور مثل فعل أو انفعال أو للتعجب فقط بحسب التشبيه. أما اليونانيون فكانوا يحثون بالقول على فعل أو يرددوا بالقول عن فعل، خطابة أم شعرا. لذلك اقتصرتم المحاكاة لديهم على الأفعال والأحوال وعلى اللوات صاحبات الأفعال والأحوال^(١). قالى أى حد هذا التقابل صحيح؟ وماذا عن القرآن وهو كتاب العرب الأدبي الأول وهو يحث على الخير ويردع عن الشر؟ وأين حث الشعر العربي على الحماس والفضيلة؟ أين الجانب العاطفي الذاتي الوجداني في الشعر العربي؟ وهل يربط اليونان وحدهم بين الشعر والأخلاق، والشعر العربي والقرآن الكريم يفعلان ذلك أيضا؟ وكان بعض شعراء اليونان يحاكون الأفعال بغية المطابقة دون أن يخل منها حسنا أو قبحا كما فعل هوميروس في محاكاة الفضائل وكما فعل غيره في محاكاة الفضائل والردائل.

وأحيانا تظهر اللغة الفارسية وحدها باعتبارها إحدى اللغات التي يعرفها ابن سينا ويضرب بها الأمثلة في المنطق. فتظهر بعض الأسماء الفارسية في "البرهان" مثل "الروزكار" وتعنى الدنيا أو المعيشة و"الرماس" ويعنى ورم الرأس، مكون من "مر" ويعنى الرأس و"سام" ورم. ويُطلق اللفظ في اليونانية على الحار. اللفظ فارسي وأصله يوناني. و"سيرسيموس" يعنى ورم الدماغ الحار ثم صرفه للفرس. هناك إذن صلة مباشرة بين الفارسية واليونانية وليس بالضرورة عبر العربية. وأحيانا يكون المضاد في الفارسية واحد مثل "روشن" ويعنى صوت صاف، ولون صاف، و"تيرة" ويعنى صوت كدر ولوكدر. ويمكن تعريب الألفاظ الفارسية وهو كثير في اللغة العربية، وتصبح جزءا من اللغة بعد أن تصبح مشهورة ومتداولة. أما اللغة الأصلية فهو اللسان^(٢).

وأحيانا تظهر اللغة العربية مقارنة باللغة الفارسية وليست باليونانية وحدها مما يدل على تفاعل الحكماء مع الثقافتين المتجاورتين، لليونان في الغرب وفارس في الشرق. فالثقافتان عادات في الاستعمال. وهناك عادة اللغة العربية في النفي للحصر للمطالب الكلى بحرف "لا"

(١) المجموع من ٣٦-٣٤/٢٩/٢٣.

(٢) الشفاء، البرهان من ٣٢/٧، للجل من ٨٥، المجموع من ٦٦.

وبالفارسية بحرف 'ينست'. وقد يكون اللفظ بالعربية مفردا وبالفارسية مركبا مثل "جاهل" بالعربية. فى العربية مفرد، وفى الفارسية مركب للدلالة على المستقبل "تدان"، لفظان أحدهما يدل على القدم والآخر على العالم أو المعالم. وفى العربية لا يدل الماضى على جزء موضوع مثل صبح ومشى وكذلك المستقبل فى الفارسية مثل "بكدن". وفى العربية تغيب الرابطة فى حين توجد فى الفارسية. وأحيانا تكون الحركة مثل الفتحة دليلا على الرابطة. وأهمية ذلك كله حين الترجمة، حسننها ووقتتها. ومهمة المنطق عدم الالتفات الى اللغة المعنية والذهاب الى ما وراء تعدد اللغات الى وحدة المنطق^(١). وفى اللغة الفارسية يحتاج أن يقرن لفظ "ميج" بالسلب حتى يدل على العموم وهو ما يقابل العربية بالفاظ كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض أو خيرا وأجمعين فى الكلى الموجب، والسلب فى الفارسية له طريقه الخاصة مثل "نانينا" وتعنى الأسمى عديم البصر ومن شأنه أن يبصر. فلم يقع على كل مسلوب البصر. وقد تتحول اللغة الى للتاريخ فيضرب المثل بتاريخ الفرس أقدم من تاريخ العرب لشرح معنى التقدم فى الزمان فى "متى"^(٢). ويظهر أصحاب مائى فى تصوير حال الغضب والرحمة بصورة قبيحة وتصوير الرحمة بصورة حسنة. فعادة الشرق الربط بين الشعر والأخلاق. وفى "الشفاء" هناك تركيز على علم اللغة العام مثل الفارابى وإن كان بدرجة أقل نظرا لمعرفة الحكماء بالبريانية واليونانية والهندية والفارسية مما يجعل القدرة على تأصيل علم اللغة العام كبيره^(٣).

وليس الموروث هو اللغوى والشعر فحسب بل العلمى والتاريخى والجغرافى والثقافى والحضارى العام. والحقيقة أنه لا يوجد عند ابن سينا تراكم فلسفى كاف. فلا توجد احتمالات الى السابقين عليه مثل الكندى والرازى والفارابى (إلا فيما ندر ولا حتى من أئمة الشيعة الثوار مثل المسجتمائى الذين ملؤوا الفراغ الفلسفى بين الفارابى وابن سينا نظرا لإخفاء مصادره. ومع ذلك يبرز الموروث العلمى مثل للفراسة الذى وضع فيه الرازى مؤلفه. يتحدث ابن سينا فى آخر فصل فى "القياس" عن "الليل والعلامة والفراسة". فى نهاية القياس، وبعد الطابع الصورى الرياضى لاشكاله يظهر الطابع العلمى المحلى عند ابن سينا كما هو الحال فى آخر الآلهيات. ومن ثم يتحول للمنطق من المستوى الصورى الى المستوى الشعورى، من العقل المجرد الى النفس والأخلاق. الفراسة قياس ضمن القياسات التمثيلية التى تعتمد على العلامات، وهى الانفعالات والمزاجات التى تعبر عن أخلاق النفس مثل الأعراض التى تدل

(١) الشفاء، العبارة ص ٢٠، الاشارات جـ ١/١٠٩.

(٢) الشفاء، العبارة ص ٣٩-٤٠/٤٦، الجدل ص ٢٥٠، الاشارات جـ ١/٧٣، منطق المشرقيين ص ٦٧.

(٣) الشفاء، الشعر ص ٣٥، الآلهيات جـ ١/٣١.

على الأمراض في تشخيص الأطباء. فالانفعالات يتبعها تغير في البدن. ومن هذا التغير يمكن الكشف عن هذه الانفعالات. ومن أمزجة البدن يمكن التعرف على أحوال النفس^(١).

ويذكر بعض التاريخ مثل المأمون (مرتان). ويراجع ابن سينا رصد أبرخس على رصد تم أيام المأمون، مقارنا بين رصد المتقنين ورصد المتأخرين. وقام برصد آخر بعد تأليفه كتاب "الهيئة". ويرتبط للتاريخ بالحساب والفلك. إذ يشار إلى مصر، أيام الشهر المصري، وهي ثلاثون يوما. كما يشار إلى صعيد مصر، أسافل مصر نظرا لامتداد مصر من الشمال إلى الجنوب. ويتم الحساب بالسنوات المصرية. وتمثل صفة مصرية صفة قبطية، فمصر قبطية. كما يشار إلى الاسكندرية كمركز في مقابل بابل لقياس بعد المسافة وافرقت الوقت وقياس كمسوف الشمس في هذين المكانين^(٢). كما تظهر بلاد السودان كمثال لقانون الاطراد والاستقراء الناقص في الحكم على أن سكانها سود. وتظهر الامثلة المحلية وأسماء مدن العرب كنماذج في القضايا مثل كل منتقل من الرى إلى بغداد فإنه يبلغ مثلاً فرميسين كنموذج للكلية الموجبة وكذلك "أو" مادام منتقلا إلى بغداد. ويضرب المثال ببلد الرى أو بغداد على العموم ثم يأتي التفصيل فيما بعد. وتظهر الشام مع مصر وسطا بين بابل والمغرب. كما يشار إلى الصقالبة والخزر في آسيا^(٣). ويظهر أحيانا ضمير المتكلم الجمع مثل نحن أوحروف الجر مثل "لنا"، "إلينا" من أجل تحويل علم الهيئة من المستوى النظري إلى المستوى التطبيقي، ومن الواجد إلى الموروث ومن جغرافية اليونان إلى جغرافية العالم الاسلامي. كما يضرب ابن سينا المثال بتقديم كتاب إيساغوجي وقاطيغوريوس على باقي كتب المنطق مثل تقديم أبي بكر على عمر في الكلام^(٤).

وهناك أيضا إشارات إلى الهند مما يدل على حضورها كجناح شرقي للحضارة الاسلامية وهو جناح أطول وأعرق، بانضمام فارس، من الجناح الغربي اليوناني. وتظهر الهند باعتبارها منطقة أو حضارة أو بلادا وكمثال لقانون الاطراد. والعجيب أن ابن سينا يذكر "كلية ودمنة" على أنها عربية أو فارسية معربة وهي هندية الأصل. ويضرب بها المثال على أنها قصص وليست شعرا بسبب نقص الوزن. كما تظهر الهند في كتب الحكمة بطريقتين عرضا عند الحكماء مثل ابن سينا أو قصدا عند البيروني. وقد عرف العالم الاسلامي الفلك الهندي قبل اليوناني، ونقل كتاب "المسند هند" قبل كتاب "المجسطي". ويشار في

(١) الشفاء، القياس ص ٥٧٣-٥٨٠.

(٢) الشفاء، الهيئة ص ١٨٨٠/١٨٩/٢٨٠/٣٧٨/٣٧٧/٩٩/٢٨٠/٤٢٠/٢٥٠/٢٦٨-٢٦٩-٢٧٤/٢٧٥-٢٩٤/٢٩٧.

(٣) الشفاء، البرهان ص ٤٦-٤٧/٤٧٢، القياس ص ٢٢/٢٥، الهيئة ص ١٠٣/٩٩.

(٤) الشفاء، الهيئة ص ١٦/٢٠/١٠٥/٥٦٥، النجاة ص ١٢٢.

كتاب "الحساب" الى الجمع والتفريق الهندى على أنه من فروع الحساب وليس من أصوله. ويعادل الجبر والمقابلة عند المسلمين. وأصله فى الحساب الاستعمال والاستخراج. ويشار الى الحساب الهندى وطريقته فى عمل حساب المكعبات^(١).

كما يذكر الشرق القديم فى كتاب "الهيئة"، البابليون الأقدمون والكلدانيون، ويختصر. فقد استعان أبرخس بارصاد البابليين الأقدمين، الكلدانيين. فلم تكن بلاد اليونان منفصلة على نفسها بل كانت مفتوحة على الحضارات الشرقية للقدية خاصة فى بابل عبر فلسطين وآسيا الصغرى وقد سبق قدماء المصريين والبابليين والهنود والفرس واليونان فى الفلك. فاليونان آخر القانمين. وكان ابن سينا على وعى بفرق التوقيت بين بابل والاسكندرية فى مصر، الفرق فى المسافة وفى الزمن. ولا تذكر جغرافيا بابل فقط بل تاريخها مثل تاريخ يختصر. وأحيانا يكون التقابل بين الشرقيين والغربيين، بين جناحى للعالم الاسلامى، ومصر وسطه، من أجل معرفة فروق التوقيت ساعة الرصد. فالليل فى الشرق أطول منه فى الغرب^(٢).

ج- الموروث الدينى تكونت العلوم النقلية أولاً، للقرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه. كما تأسست العلوم العقلية النقلية الكلام والأصول والتصوف قبل ترجمة الواقد والتطبيق عليه وشرحه وتلخيصه وجمعه وعرضه ثم التأليف والإبداع فيه. ولم تتأخر إلا الفلاسفة وما ارتبط بها من حكمة رياضية وطبيعية. ثم أصبح هذا الموروث وعاء لتمثل الواقد فى علوم الحكمة فى كل مراحل تكوينها وأنواعها الأدبية.

بل إن العلوم الرياضية أو الطبيعية لم تخل من باحث دينى، فالعقل والطبيعة أساسان يقوم عليهما الوحي فى نسق وحدة الوحي والعقل والطبيعة. فكتاب الهندسة مادة صورية خالصة، مجرد عرض حقائق رياضية دون إشكالات، وضع حدود ومصادر بفعل العقل الخالص، العقل البديهي الطبيعي، للعقل مع ذاته، صورة بلا مادة، علم العلم، عويص الفهم، بعيد الدلالة. ومع ذلك فقد يكون الباحث على ذلك باحثاً دينياً. فالعقل أساس النقل، والعقل الخالص أداة البرهان مما يجعل ابن سينا أكثر دلالة فى رسائله مثل الكندى والفارابى أكثر منه فى موسوعاته. وقد يكون أدخل فى تاريخ الرياضيات العقلى الصرف، استعراض علمى. إغراء البديهييات والأوليات جعلت الحكماء يشرحونها ويدخلونها ضمن الحكمة. وبالرغم من أنه ليس له مقدمة أو خاتمة تضعه وتبين مقصده فإن مجرد الاتساق العقلى عن طريق البرهان هو فى حد ذاته أساس من أسس الوحي حتى ولو لم تكن هناك إشارة صريحة له

(١) للشفاء، البرهان ص ٢٦، للشر ص ٥٤، للحساب ص ٦٠/٧، للمجموع ص ٥٤.

(٢) الشفاء، اللجنة ص ٢٠/٢٦٦/٢٥٠/٢١٨.

على الإطلاق. قد تكون له دلالة على الموروث، تحويل الدين الى عقل أو على الأقل سلباً، عدم تحریم الدين الاشتغال بالعلوم الرياضية. ليس المطلوب إذن معرفة إضافة ابن سينا على أصول الهندسة بل ان إعادة كتابة النص هو في حد ذاته إعمال للعقل الخالص، والعقل أساس النقل. ويمكن أن يقال نفس الشيء على باقي أجزاء رياضيات للشفاء. تبدو أقرب الى تاريخ العلم، تعبيراً عن العقل الخالص وليس العقل الاسلامي المتجه بالعقل الخالص الى الفعل، الفرد والجماعة والتاريخ. ومع ذلك فقد يوجد الباحث الديني على نحو غير مباشر وراء العقل الخالص مثل تفرقة المسلمين بين الهندسة العملية والهندسة النظرية وربط الأولى بالمساحة التي كان لها شأن في توظيف الخراج وفصل الملكيات وبناء علم المناظر على الثانية^(١). وقسمة العدد الى نفسه وإلى غيره قسمة معروفة في الفكر الديني سواء في الله أو في الوجود أو في العقل. ويبدو أنها قسمة عقلية صرفة بصرف النظر عن تطبيقاتها. والخواص هي السمات الذاتية للشيء في العقل وهو أقرب الى الفكر الديني للعقل المجرد قبل ان يتحول الى تشبيه وتجسيم في العقائد. كما أن تحليل الوافد الرياضي لا ينفصل عن صفة الوافد في الفكر الديني كما هو الحال عند الكندي. كما كان الباحث على قيام علم الحساب تطبيقه في الدراسات الفقهية في علم المعاملات والفرائض والموارث، ولم يكن مستقلاً عن العلوم الدينية. لذلك انقسم الحساب كالهندسة الى قسمين: نظري، الأعداد لذاتها في الذهن، وعملية أى المعدادات كالذنانير ومعاملات السوق. ولا يوجد في "الهيئة" أى ذكر لأية أو حديث أو إشارة الى موروث عكس إخوان الصفا وباقى الحكماء حرصاً على التجريد الخالص والاعتماد على العقل وحده. فالفلك في النهاية علم رياضى. وابن سينا يستأنف مجهودات الكندي في الفلك دون الإشارة إليه، فتمثل للوفد وعرضه كنظرية في العقل له الأولوية على إدخاله في وعاء الموروث.

وتأتى آيات القرآن الكريم في مقدمة الموروث للاستشهاد بها على قضايا المنطق مثل الاستشهاد بآية ﴿وكان الله غفوراً رحيماً﴾ على استعمال ألفاظ زمنية لايجاب حمل غير زمانى. كما تستعمل آية ﴿إن الانسان لفسخس﴾ كنموذج للتضيق العامة أو المهمة الموجبة ثم عكسها "الانسان ليس في خس" للمهمة السالبة^(٢). ونقل الشواهد القرآنية لغاية في "الشفاء" في العبارة، وفي "عيون الحكمة"، وفي "منطق المشركين"، وتزداد في "الاشارات والتنبهات"، وتغيب كلية في "النجاة"^(٣). وتذكر ثلاث آيات في "الاشارات والتنبهات". الأولى ﴿منيرهم

(١) الشفاء، الهندسة ص ١٠١.

(٢) الشفاء، العبارة ص ٣٩، منطق للمشركين ص ٦١، العبارة ص ٦٩/٤٣، عيون الحكمة ص ٤.

(٣) الاشارات والتنبهات (٢)، الشفاء، العبارة (٢)، عيون الحكمة، منطق المشركين (١).

آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» تدعو الى التأمل في العالم الخارجى وفي النفس لإثبات الحق. والثانية «لو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد» لإثبات حكم الصديقين الذين يستشهدون بالله لا عليه في مقابل الحكماء الذين يثبتون الله بالليل كما هو الحال في الآية الأولى التى تكل على نزعة فلسفية، الاستدلال بالوجود على الله، بينما تكل الثانية على نزعة صوفية، الاستدلال بالله على الوجود. والثالثة «لا أحب الأقلين» رفضا للقول بأن المحسوس موجود لذاته واجب بنفسه فى حين أن واجب الوجود واجب بذاته. فالآية تؤيد الفكرة وليست دليلا عليها^(١).

ويذكر الله فى كتاب "القياس" (ثلاث مرات) كموضوع فى قضية. الأولى "إن الله حى" أى دائما لم يزل ولا يزال نموذج للقضية الكلية الموجبة أى المطلقة الضرورية فى كل الاحوال. وتكرر فى "النجاة" كنموذج للحمل الدائم. وهو أحد أوجه ستة للحمل الضرورى فى فصل الواجب والمنتفع وبالعجلة الضرورى. والثانية "إن الله تعالى حى بالضرورة". وهى نفس القضية فى صياغة أخرى "الله موجود" كمثل على القضية الضرورية وليست القضية المشروطة فى "الإشارات والتبهيئات". والثالثة «وكان الله غفورا رحيمًا» استنبها على استعمال ألفاظ زمانية لاجاب حمل غير زمانى. الوقت موجود والله لا يحتاج فى وجوده الى زمان^(٢). كما تستعمل قضية الله واحد كنموذج للقضايا المطلقة التى يسلم بها الجمهور. وهنا يبدو ابن سينا محللا للثقافة الشعبية. كما يؤخذ "الله" كمثل لمن لا ضد له كما هو الحال فى الطببيات مثل الحار والبارد. ويؤخذ أيضا كمثل لتصور المحال المفرد الذى لا يتصور إلا قياسا على موجود ينسب اليه مثل الخلاء الذى لا يتصور إلا كالتقابل للجسام ومثل ضد الله. والله هنا حد لاصابة المجهول من المعلوم، ومقياس يقاس عليه، وتصور بالنسبة والاضافة مثل قياس الغائب على الشاهد^(٣).

والأمور الالهية ليست بغائبة عن المنطق فى الحديث عن الايجاب والسلب أيهما أشرف، والقول بأن السلب أشرف فى الأمور الالهية كما هو الحال فى اللاهوت السلبى غير مفهوم عند ابن سينا. والقول بأن الايجاب أشرف هو موقف المتكبرين الذين يعبرون عن التصور الدنى للعالم. والقول بأن السلب أشرف هو موقف الجدليين والوجوديين. كما يرفض ابن سينا أن يكون شرف البرهان معتمدا من شرف موضوعه. فالبرهان علم لا شأن له بالمعلوم. البرهان منهج وليس موضوعا. والحديث للبرهانى عن الله شريف لشرف البرهان

(١) الإشارات والتبهيئات ص ٧٩-٨٠/١٢٢-١٢٣.

(٢) الشفاء، القياس ص ٨٣/٣٢، النجاة ص ٢٠، الإشارات ج-١/٩٢.

(٣) الشفاء، الجدل ص ١٤، البرهان ص ٢٥-٢٦.

وليس لشرف موضوع البرهان. الالهيات إنسانيات أو طبيعيات، والمقدمات عقليات، والمجردات حسيات. المنطق حكم العقل ولا شأن له بحكم القيمة^(١). كما يضرب المثل في تحليل الموضوعات، المقدار للهندسة، والعقد للصاب، والجسم الطبيعي بالموجود الواحد في الالهيات^(٢). ويذكر "اللهم" كاسلوب في التعبير يكشف عن الأسس الشعورية اللغوية للتصور الديني للعالم^(٣). وفي "النجاة" تظهر بعض المصطلحات القرآنية غير المباشرة مثل الدهر بالاضافة الى مصطلح الزمان المقابل لمصطلح الوافد^(٤).

ويضرب ابن سينا المثل بالخالق الأول والملائكة كنمط من الموجودات في العلوم النظرية، مبيّنة للمادة والحركة ولا يصلح خطؤها بالمادة. والله مصدر للعلم بما ينهي أن يكون ويستطيع العقل أن يدركه. ويضرب للملئ بالملائكة على الكائنات المعقولة التي لا تموت في موضوع تعادل القسمة من جلس واحد الى معقول ومصنوس، وغير مائت ومائت، وملاك وحيوان. فالمثل الديني يدل على حضور الموروث كمصدر للافعال في المنطق. وفي معرض سوء تأويلات مقولات الاضافة ونقد ابن سينا لها يتعرض لموضوع الوحي والملائكة وخلق العالم في حين أن مستوى حديث ارسطو غير ذلك. فابن سينا هنا يضع الموروث وعاء للوافد ولا يتعامل مع الوافد وحده. وتظهر بعض المفاهيم الدينية للفلسفة مثل الملك والعقل حيث يقال أن كلا منهما يتشابه في النسبة. فالتناسب يكون بتشابه في النسبة أو بجهة الاستعمال أو باشتراك في العمل أو باشتراك في الاسم. ويدخل العقل الأول كأحد مصادر التسليم مع اتفاق الجمهور والخصم. كما يظهر تعبير "القول المرسل" مستمداً من علم الحديث. ويضرب ابن سينا مثالا للممائل الطبيعية بقدّم العالم وحدوثه وفناء النفس ويقائها وهي الموضوعات التي يظهر فيها الصدام بين الوافد والموروث^(٥).

ويظهر قصص الأنبياء كمادة تستقى منها أمثلة لعلم المنطق مثل موسى في نسبة الاعتقاد الى ضدين، موسى خير وفرعون شر، موسى خير وفرعون ليس بخير، وهما ليس ضدين يوجبان تعاند الاعتقادين. كما يظهر في العبارة بعض الأسماء الإسلامية كامثلة للفظ

(١) الشفاء، البرهان من ٢٥-٢٦/٧٨-٧٩.

(٢) الشفاء، الجدل من ١٤.

(٣) الشفاء، القيس ٢٣٦، البرهان من ٨١، الجدل من ١٠٨/١٢٠، الالهيات ج١-١٩٩/٢٠٠-٤٢٦/٤٢٦.

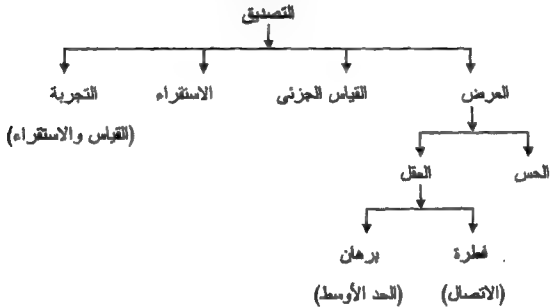
(٤) النجاة من ٢٢٣.

(٥) منطق المشركين من ٦-٨، الشفاء، الجدل من ٢٢٧/٨٣، الشعر من ٥١/٢٨، الاشارات ج١-٢٠٠/٢٠٠.

البرهان من ٨٤.

المركب مثل عبد الله، فإن اسم عبد الله يدل على ذلك لا على صفة مثل اسم عيسى. كما يظهر أسلوب التأليف في التراث والرد ممبقاً على الاعتراض مثل "إن قال قائل" (١).

ويظهر الاثراق في المنطق، نظرية الفيض في المعرفة حتى يكتمل المنطق، منطق العقل ومنطق الذوق داخل النظرية العامة للفكر وإن لم يكن على نحو صريح كما هو الحال في "حكمة الاثراق" عند السهروردي. ويقوم ابن سينا بذلك عن طريق القسمة. إذ يكتسب التصديق بالمقولات بالحس بأربعة وجوه: الأول بالعرض، والثاني بالقياس الجزئي، والثالث بالاستقراء، والرابع بالتجربة. والوجه الأول وهو العرض يكتسب من الحس، المعاني المفردة المعقولة مجردة من اختلال الحس والخيال. ثم يقوم العقل بتفصيل وتركيب بعضها البعض. ويحكم على بعضها بالفطرة وعلى البعض الآخر بالبرهان. ويتم عمل الفطرة باتصال العقل بنور من الصانع فيفيض على النفس والطبيعة ويسمى العقل الفعال. وهو المخرج للعقل من القوة الى الفعل. أما البرهان فبمعرفة الحد الأوسط حتى يصبح في قوة الأوليات.



فالاثراق معرفة حسية بنور فطري في العقل عن طريق فيض العقل الفعال وهو الصانع. ينال العقل المعقولات بإشراف الفيض الإلهي وليس من الحس وإن كان الحس مناسبة وبدائية ومقدمة (٢).

ويظهر مفهوم النبى في مقابل الفيلسوف كمجرد مثال لحل مشكلة تنوع الاجسام من الداخل أو من الخارج. فالجسم هوية الأشياء من الداخل وليس من الخارج. الجسم جسم لا

(١) لشفاء، العبارة ص ٣٠/١٢٥، القياس ص ٦٣، لاثارات جـ ١/٢٨/١٦٤، منطق المشرقيين ص ٧٥.

(٢) لشفاء، البرهان ص ١٦١.

فرق في ذلك بين جسم نبي وجسم فيلسوف. بل لا فرق بين في الجسمية بين النبي والفيلسوف من ناحية وبين اللجام والقدر من ناحية أخرى. ومجرد لاختيار الأمثال كاشف عن البنية الثقافية والموروث الديني الفلسفي الذي يعرض لهذه المقابلة بين النبي والفيلسوف في علوم الحكمة أو اللجام والقدر في حياة البدو، حياة الحصان والخيمة. منطق الجدل إذن يتخلل الطبيعيات، والنبوات المدخل إلى الطبيعيات. كما يضرب ابن سينا المثل بالنبي في العلوم العملية. فالنبي هو مدير المدينة. والتدبير صناعة من عند الله لأنها مرتبطة بالنبوة. كما يضرب المثل بالنبي الذي صلى إلى بيت المقدس في وقت ما وبالنبي الذي لم يصل إلى بيت المقدس في وقت آخر على التناقض في القول^(١). وتظهر قسمة علوم الحكمة الناس إلى عوام وخواص. فالناس هم العوام والأقباء هم الخواص. لذلك كان الحكماء ورثة الأنبياء. ومن فاز بالخواص النبوية يكاد يصير ربا لسانيا تحل عبادته بعد الله، وكاد أن تقوض إليه أمور العباد. وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه. وهنا يصل ابن سينا إلى حد تأليه الامام أوكاد طبقا لعقائد الشيعة^(٢).

وفي "عيون الحكمة" يورد ابن سينا حكمة يونانية "بوليموس" وتعني الانسان الذي يخلل مزاج فم معدته فلا يحس بالجوع البتة طبقا لشرح الرازي. وهذا هو حال الانسان الذي تشغله شواغل البدن عن الابتذالات بالمدات العقلية والذات الالهية. فابن سينا الطبيب يضرب المثل لعدم تذوق النفس للذات الالهية بالذات البدنية^(٣).

وتظهر بعض الموضوعات الكلامية في نظرية العلم مثل الحديث عن المقدمات البرهانية مثل الأولية المحسوسة، والجدلية مثل المشهور والمحمود، وهي المقدمات التي تحولت إلى منطق في علوم الحكمة. كما تحولت نظرية الوجود في علم أصول الدين إلى الطبيعيات في علوم الحكمة، والالهيات إلى الهيات. أما السمعيات، النبوة والمعاد والايمن والعمل والامامة فقد تحولت أيضا إلى علوم الحكمة فأصبح المعاد مرتبطا بخلود النفس وهو جزء من الالهيات في نظرية الاتصال، والايمن والعمل إلى علم الأخلاق، والنبوة والامامة إلى المدينة الفاضلة أي للجانب السياسي في علوم الحكمة، الناموسيات والشرعيات بتعبير إخوان الصفا. كما يضرب المثل باشتراك عدة موضوعات في مبدأ واحد بعلم الكلام فان موضوعاته كلها تنقسم إلى مبدأ واحد وهو التوحيد أو طاعة الشريعة أو كونها الهية مما يجعل علم الأصول علما واحدا، علم أصول الدين وعلم أصول الفقه. ويتمرض للنمط الخامس

(١) الشفاء، الجدل ص ١٩٨، منطق المشرقيين ص ٧٥/٧.

(٢) الشفاء، الالهيات ج ١/٣٢-٣٣.

(٣) عيون الحكمة ص ٥٩-٦٠.

فى "الاشارات والتنبهات" إلى الصنع والابداع وهى مقولات إسلامية من القرآن فى موضوع الخلق. ويرفض ابن سينا القول بأنه لو جاز لعدم على الله لما ضر عدمه وجود العالم لأن العالم يحتاج إلى الله فى ايجاده ولا يحتاج إليه فى إعدله وجوده أو استمراره. ولو احتاج كل موجود إلى موجود لاحتاج البارى أيضا. يرفض ابن سينا عدم احتياج العالم إلى الله بعد خلقه له دفاعا عن العناية. فانه صنع وأبدع أى خلق واعتنى. يضع ابن سينا بناء عقليا ثم ينتهى منه إلى إثبات العناية كما هو الحال فى الموروث ضد اللاشعور الوافد بأن الله لا يعتنى بالعالم بل يتحرك العالم نحو الله بالعشق^(١).

ولغة الكلام لغة جدلية لأن علم الكلام علم جدلى، والجدل نفع بين المتكلمين الذين يسميهم ابن سينا الخطباء والمشاغبين وخلقهم حول رؤية الله وخلق القرآن. الكلام جدل، والفلسفة برهان. للكلام تعدد وجهات نظر طبقا للأهواء، والفلسفة رؤية واحدة طبقا للعقل. لقد وقع المتكلمون ضحية اللفظ المشترك مثل يرى، خلق. فهل يعنى الخلق المسموع أو المعنى الأبدى؟ وهل تعنى الرؤية بالبصر أم بالفؤاد؟ وهكذا تنشأ المشاغبة بين المتكلمين لعدم تحديد الألفاظ. نقد الكلام انن مستمر فى علوم الحكمة. وبلغ الذروة فى "كتشف عن مناهج الأدلة" لابن رشد كموضوع مستقل وليس من ثلثا العرض أو التاكيف كما هو الحال عند الكندى وابن سينا^(٢).

ومع ذلك تظهر أهمية الجدل فى الأمور الاعتقادية التى يأتى منها نفع مثل إثبات الصانع وإثبات النبوة وإثبات المعاد. ويضرب ابن سينا المثل بالمقوبة الدينية جزاء إنكار عبادة الله أو بر الوالدين أو الرحمة للمقابلة بالفعل لا بالقول كأحد وسائل الجدل. ويمكن للدفاع عن الحدل الإلهى بالجدل مثل القول بأن الله يظلم والرد على ذلك بشرح أسماء الله تعالى وحد الظلم. فانه هو الموجود المبرئ من الانفعال. والظلم هو الاضرار ومن ثم لا يجوز على الله. وبالتالي تبطل دعوى أن الله يظلم. ومن يقولها تنقصه المبالاة والتقوى. فهو قول كلامى مرده إلى أخلاق القتائل^(٣).

وقد يحسن قتل التريب الذى كفر بالله ولكنه لا يحسن على الإطلاق. وهنا ينتقل ابن سينا من الأشعرية إلى الاعتزال، من الحسن والقيح للشرعيين. إلى الحسن والقيح العقليين. والأفضل والأقص يشاركان فى جنس الفضيلة زيادة فى الأول ونقصا فى الثانى. أما الفضيلة نفسها كنوع فهى الهيئة لأنها باقية مثل الحكمة أو لأنها نافعة فى الأمر المطلوب لذاته وليس

(١) الشفاء، القياس ص ٥١، البرهان ص ١٠٠، الاشارات ج١/٨٦-٨٧/١٥٩/٢٠٧.

(٢) الشفاء، الجدل ص ٩٤.

(٣) السابق ص ٧٩/١٤.

الأفضل حتى لا يحدث دور وذلك مثل النافع في الآخرة والمعاد، وهما مطلوبان لذاتهما. هنا يربط ابن سينا بين الدين والأخلاق من خلال الجدل. فالجدل الكلامي ليس مجرد مباحثات لفظية بل بواعث أخلاقية على السلوك الأفضل. واختيار الأفضل هو اختيار العقل والشرعية والفضيلة. وهنا يزيد ابن سينا على المعتزلة ليس فقط اتفاق العقل والنقل ولكن أيضا اتفاق العقل والنقل والفصل أى اتفاق الحكمة والشرعية والفضيلة ، الفلسفة والدين والأخلاق. والمشهور أن وجود الأفضل أولى من وجود غيره، ووجود الإلهي أولى من وجود الإنساني. فيضيف ابن سينا على العقل والنقل والفضل الموجود بمنطق الأولى كما هو الحال عند الأصوليين . فإذا اتحد العقل والنقل والفضل فإنه يكون أولى بالوجود من غيره وكان ابن سينا يقيم دليلا على وجود الله من خلال منطق الجدل . ثم يبلغ الجدل ذروته بتوهم أن الله يجعل الشيء الميت غير ميت ويمنع الموت عنه. أصبح هذا التوهم موجودا ومقبولا بل لا تمنعه فطرة العقل. إنما تمنعه فقط حجة جدلية أنه إذا لم يمت المائت فإن حياته تصبح أبدية وهذا خلق لأن الله هو الواحد الباقي، الحى الذى لا يموت^(١).

وقد أخذ التواتر حيزا رئيسيا فى منطق "الشفاء" كمادة للبرهان ضرورية ظاهرية مثل الحس والتجربة فى مقابل المادة للظنية وفى مقابل للضرورة للباطنية وهى ضرورة العقل أوقوة أخرى خارج العقل. فمن شروط للتواتر الاتفاق مع الحس والعقل ومجرى العادات وليس فقط تعدد الرواة واستقلالهم وعددهم الكافى وتجانس انتشارها فى الزمان بدرجة واحدة. الشرط الأول يتعلق بالمتن فى حين أن الشروط الثلاثة التالية تخص السند. والتواتر أحد مصطلحات علم الحديث. دخل علم أصول الفقه فى باب الأخبار وليس من أرسطو. ليست الفلسفة إذن تطورا لعلم الكلام فحسب بل أيضا تستمد مادتها الداخلية من العلوم النقلية مثل القرآن والحديث والفقه. ويدخل التواتر ضمن نظرية عامة فى التصديق لتوسيع نظرية أرسطو بضم مادة جديدة لها من الموروث بحيث تكتمل نظرية التصديق بعد ضم الموروث إلى الواقد فيصبح التواتر جزءا من البرهان الضرورى الظاهرى المعتمد على الحس والتجربة مثل نظرية العلم فى أصول الدين^(٢).

كما تدخل المتواترات كمادة للأقيسة فى منطق "النجاة" مع المخيلات، والمحسوسات، والمجريات والأوليات، والمقدمات الفطرية، والقياسات، والوهميات، والمشهورات المطلقة، والمشهورات المحدودة، والمسلمات، والمشبهات، والمقبولات، والمشهورات فى بادئ رأى غير المتعقب، والمظنونات. ويعتمد البرهان على الأوليات والتجريبيات والمتواترات

(١) السابق ص ١٩٠/١٢٦/١٥٢/١٤٦/١١٠.

(٢) الشفاء، البرهان ص ١٧.

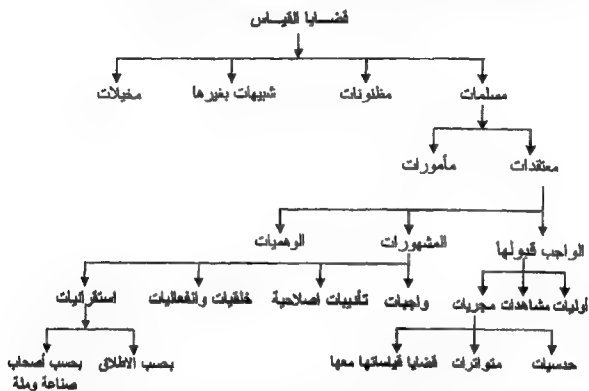
والمحسوسات أى بداهات الحس والعقل والتواتر. أما الذائعات والمقبولات والمظنونات فلا تعطى إلا الظن. لا يتعلق اليقين والظن اذن بصورة الفكر وحدها بل بمادة الفكر أيضا. المتواترات موضوعات حسية غير مشاهدة دون أن تكون غيبية مما يتفق مع أحد شروط التواتر الأربعة عند الأصوليين وهو الاتفاق مع الحس. وهى مادة مشابهة لنظرية العلم فى أصول الدين. وتعنى المتواترات المعرفة التاريخية العامة التى يستحيل معها التواطؤ على الكذب مثل وجود البلدان والأمصار خارج نطاق المشاهدة وليس بالضرورة الوحي. بل إن الأمور الشرعية قد تدخل فى المقبولات. وهى آراء وقع التصديق بها للثقة بصديق الراوى أو لأمر سماوى أو لراى وفكر قوى مثل قبول ما نقل عن أئمة الشرائع. فالتصديق إما للثقة بالراوى أو بالنبى أو بالفيلسوف، صدق الراوى ووحى للنبى وحكمة الفيلسوف^(١).



وتدخل المتواترات فى "الإشارات والتبهيئات" فى نظرية عامة لمادة القياس. فمواد القضايا أربعة: المسلمات والمظنونات، والمشبّهات، والمخيلات، والمسلمات معتقدات، ومأمورات. والمعتقدات واجب قبولها، ومشهورات ووهميات. والواجب قبولها أوليات ومشاهدات، ومجربات. والمجربات حتميات، ومتواترات، وقضايا قياساتها معها. فالتواترات جزء من المجربات. والمجربات جزء من الواجب قبولها التى هى بدورها جزء من المعتقدات والمعتقدات جزء من المسلمات. المتواترات اذن مجربات وليست غيبيات. وهو ما يتفق مع أحد شروط التواتر عند الأصوليين، وهو الاتفاق مع الحس ومجرى العادات. وهى مصدر

(١) النجاة ص ٦١-٦٢/٦٦.

المعرفة التاريخية وليست الدينية فقط. أسماها شعور باليقين الذى لا يأتى من عدد الرواة بل من مكون النفس الذى يحدد العدد. ولما انقسمت المشهورات إلى واجبات وتأسييات وخلقيات واستقرائيات دخلت الشرائع الالهية مع التأسييات الاصلاحية لتوسيع نظرية العلم ومادته، ويجوز للوهميات أيضا أن تكون مشهورة لولا مخالفتها للسنن الشرعية^(١).



كما ظهرت المشهورات أيضا كمادة للبرهان. والمشهور مثل المتواتر مصطلح من مصطلحات علم الحديث، والمقدمة المغالطية تشبه المشهورة وهى ليست كذلك. فكثير من المشهورات كاذب، وكثير من الضنيع حق. ونسبة المشهور والضنيع إلى الجدل كنسبة الحق والباطل إلى البرهان. للخطأ فى البرهان ما ليس بحق، وفى الجدل ما ليس بمشهور. فلا يطلب اليقين بالمشهورات. والفضية المشهورة ليست بصادقة. وبالتالي لا يقاس عليها. فتارة يقاس على أن النفس لا تموت وتارة يقاس على أن النفس تموت. وأحيانا يسميها ابن سينا الذاتعات. وهى مقدمات وآراء مشهورة ومحمودة وجب التصديق بها بشهادة الكل أو الأكثر أو العلماء أو الأفاضل فيما لا يخالف فيه الجمهور، مقاييس الصدق إذن مراتب الاجماع على ما يقول الاصوليون، الكافة أو الغالبية من الناس أو العلماء أو الفضلاء بشرط عدم مخالفة الجمهور أى حكمة الشعوب والبداهة الشعبية. صدقها ليس بالفطرة أو بالعقل بل بالعادة منذ الصبا أى الثقافة المدونة والاتفاق عليها مثل المبادئ الخلقية والسنن القديمة الباقية دون تغير

(١) الاشارات جـ ١/١٦٩-١٨٥/١٨٦-١٨٨/١٨٩.

استقراء من التاريخ. ويضرب ابن سينا المثل على ذلك بمثل عربى قديم تحول إلى حديث نبوى بعد قراءة جديدة له تكمل للطبيعة وتعمقها "النصر أخاك ظالما أو مظلوما". الذائعات مرتبطة إذن بدرجة انتشار الخبر ومقاييس صدقه^(١).

والفطرة الإنسانية بين المنطق والوحى موضوع سينوى أصيل لا شأن له بالمنطق الوافد. الفطرة لفظ موروث. ولما كانت الفطرة غير كافية والا لما اختلف العقلاء احتاجت إلى عون آخر من المنطق كما هو الحال فى الموروث. فالمنطق فى الوافد يقوم بدور الوحى فى الموروث، والوحى فى الموروث يقوم بدور المنطق فى الوافد. بل ان المنطق يقوم بدور الوحى فى الوافد، والوحى يقوم بدور المنطق فى الموروث. قد تستغنى عن المنطق إلا إذا كانت مؤيدة بوحى من الله تعالى. والفطرة تشهد بالوهميات كما تشهد بالعقليات. وتعنى توهم اعتقاد أو حدوث شيء وهو بالغ عاقل دون أن يسمع رأيا أو يعتقد مذهبا أو يعاشر أمة أو يعرف سياسة. اعتمد على المحسوسات ثم حولها إلى خيالات ثم عرضها على الذهن فإن شك فلا تشهد الفطرة بها وإن لم يشك أوجبته الفطرة. وليس كل ما توجهه الفطرة صادقا بل البعض كاذب. إنما صدق الفطرة من العقل. ويكون الكذب فى الأمور غير المحسوسة بالذات مثل مبادئ المحسوسات الهيولى والصورة بل العقل والبارى وهى أعم من المحسوسات كالوحدة والكثرة والتناهى واللاتناهى والعلة والمعلولة. يقين الفطرة من العقل، وكذبها نظرا لتجاوز الكاذب منها المحسوسات مثل المبادئ العامة ومنها البارى تعالى. ولو كان الله متركا حسبا لما وقع فيه الكذب^(٢).

ويظهر القياس للفقهى فى الفصل الحادى والعشرين من كتاب القياس من المقالة التاسعة وهى أطول المقالات. وهو من وضع ابن سينا. اللهم لا إذا كان أرسطو يعنى القياس القانون. وهذا هو موطن الإبداع أو اقتران التآليف العارض بمواطن الإبداع مثل أوتاد الخيمة. ولا يوضع القياس للفقهى مع البرهان والقياس بل مع التمثيل والاستقراء لأنه ظن. فهو جزء من منطق الخطابة والتضاييا الحسية والتعقلية والوساطية والنقلية. هو منطق العمل والفعل الذى يجتمع فيه الجزء مع الجزء، وللجزء مع الكل، والحس مع الحس، والحس مع العقل، والنقل مع العقل. اما الوساطية فهى المبادئ العامة التى تخص كل الشعوب. الضمائر فيه هى الدلالات والعلامات لأنه يتعلق بأفعال الافراد والجماعات، للخاص والعام. يتشابه ويختلف مع القياس المنطقى. فالأصل فى القياس الشرعى هو المقدمة الكبرى فى القياس المنطقى. والفرع فى القياس الشرعى هو المقدمة الصغرى فى القياس المنطقى. والعلة فى

(١) الشفاء، البرهان ص ١٣٣/٩٥/٦٤، النجاة ص ٦٣-٦٤.

(٢) النجاة ص ٦/٣.

القياس الشرعى هو الحد الأوسط فى القياس المنطقى، ولحكم فى القياس الشرعى هو النتيجة فى القياس المنطقى، وهو قياس مثالى، وتعنى المثالية للحكم بالشبيه على الشبيه من المثال والنموذج أى النص والأصل، والأصل مأخوذ من الوحي وهو ما يسميه ابن سينا صاحب الشريعة. ونظرا لأنه من الشيعة الاثنى عشرية فإنه يضم إلى الرسول خلفاء الله المهديين والائمة من الشيعة، والجزء والكل فى المنطق الصورى هما الخاص والعام فى القياس الشرعى، فالخاص يراد به العام فى المنطق الشرعى كما أن الجزئى يراد به الكلى فى المنطق الصورى، والعلم يراد به الخاص فى المنطق الشرعى كما أن الكلى يراد به الجزئى فى المنطق الصورى، والخاص يراد به الخاص فى المنطق الشرعى كما أن الجزئى يراد به الجزئى فى المنطق الصورى، والعلم يراد به العام فى المنطق الشرعى كما أن الكلى يراد به الكلى فى المنطق الصورى، والغالب على القياس الشرعى هو القياس الحسى لأنه يتعلق بأفعال الناس على عكس القياس المنطقى العقلى الصورى لأنه يتعلق بصور القضايا وأشكال الفكر، لذلك ارتبط القياس الشرعى بالفقه والسياسة، ويعنى الفقه والسياسة هنا العمل والسلوك، العبادات والمعاملات، وتعتمد القياسات الحسية على المقدمات الفقهية والسياسية المخلوطة، مقدماتها الكبرى من الفقه ومقدماتها الصغرى من السياسة، عوامها من أصول الفقه، وخواصها من الممارسات اليومية، أما القياسات الواسطية فمقدماتها مأخوذة ومختلطة من الفقهية، وهى الآراء المحمودة التى لا تخص ملة بعينها وهى سنن غير مكتوبة، صومياتها فقهية، وخصوصياتها حكمة الشعوب، والمبادئ العامة المحمودة عند كل الناس، العام من الفقه، والخاص من الجمهور، العام من الوحي، وللخاص من ثقافات الناس^(١).

ويضرب المثل بالفقيه كمحمول لزيد كموضوع، كما يستعمل بعض الأمثلة الفقهية كنموذج للعبارات والقضايا المتقابلة خذاعا مثل "إن المسكر محرم" وليس فيها تقابل، ويأخذ ابن سينا أمثلة من السنة على المقدمات المحذوفة مثل "إن كل ما هو غير شر ويضاد الشر فهو خير"، وتؤخذ أمثلة من موضوعات الفقه على علاقة الأسماء بالمسميات، فالخمر والسلافة يفيدان نفس المعنى باسمين مختلفين، والسلافة زيادة معنى (الصفاء، الذوق)، كما يستعمل مثل الخمر المسكر لبيان حال الجزء والكل، والقوة والفعل، فهل للمسكر القليل أم الكثير، بالامكان أو بالفعل؟ ويظهر النسخ فى الشريعة كمثال لاختيار حد أفضل من حد آخر إذ لا حين لشيء واحد، وبالتالي يصبح الحد الأفضل هو النسخ والحد الأخس هو المنسوخ كما هو الحال فى الشريعة، هنا يستعمل ابن سينا معنى النسخ اشتقاقيا بمعنى الإزالة والاثبات، إزالة المنسوخ وإثبات النسخ وليس بالمعنى الاصلاحي بيان زمن الحكم، ومع ذلك يدل استعمال ابن سينا

(١) الشفاء، للقياس ص ٥٥٥-٥٥٧.

لمصطلح النسخ على وجود الشريعة في المخزون البيئي الثقافي لديه حتى وهو يؤلف في المنطق تأليفا في الوجد بمصطلحات الموروث. والمعدن للقيمة بقيت ولم تنسخ بشهادة الاستقراء الكثير أى حكمة الشعوب^(١).

وفى "منطق المشرقيين" يضرب المثل بالمقابلة، فى كتب الحديث لمن يرون أن التعمق فى النظر بدعة، وأن مخالفة المشهور ضلالة، من تعمش عيونهم عن دقة البحث، عراة الفهم كأنهم خشب مسندة^(٢).

وتظهر البيئة الدينية فى فواتح الكتب وخواتمها، فى اللزيمات التى تكشف عن التصور الدينى للعالم عند المؤلف والقارئ، وللناسخ، زيادات فى بعض النسخ وكثرتها كلما تقدم المخطوط. تبدأ بالبسملة والحمدلة وبعبارة فلسفية أحيانا تميزا عن عادة الجمهور مثل واهب العقل ومبدع الكل بلا نهاية. وتدعو فواتح أخرى بعد البسملة بطلب للزيادة فى العلم والحمدلة والصلاة والسلام على النبى وآله وبيان غرض الكتاب وهو التأليف فى علوم الاقدمين بناء على النظر المرتب المتحقق، وهذا هو معنى التأليف، للتأليف فى الوجد بناء على نظر العقل. وتبدأ مخطوطات أخرى بمقدمات مشابهة تختلف قصرا وطولا مع الترحم على الشيخ الرئيس والحمد على حسن التوفيق، والدعوة إلى الهداية فى الطريق والهام الحق فى التحقيق، والدعوة إلى السداد واليسر، والنفع بالعلم، والحمد لله والصلاة والسلام على الرسول وآله. ويستثنى من ذلك كتاب الشعر الذى لا يبدأ بالبسملة ربما خطأ من للناسخ. كما تكشف بعض الزيادات بعد البسملة والحمدلة والثناء على الله والرسول والاقياء والخاصة والأمة ورثة الرسول عن التوجه الشعبى لابن سينا، ومستعينا بالله متوكلا عليه وحامدا لياه حسن التوفيق وسواله الهداية والالهام إلى الحق بالتحقيق والصلاة على المصطفين من عباد لرسالته وهم الأمة المهديين. وأحيانا تبدأ بالبسملة والحمدلة فى أول كل مقال وليس فقط فى أول الكتب^(٣).

وأحيانا تكشف الخواتم الدينية أيضا عن توجه شعبى عن الظاهر والباطن. كما تظهر روح الأشعرية فى طلب العون والتوفيق من الله مع ذكر تاريخ انتهاء الكتاب أحيانا. وأحيانا تكون الخواتم أقرب إلى الأخلاق منها إلى الدين وثناء على الفضائل مثل الفقه والحكمة

(١) الشفاء، القياس من ٢٥٩، العبارة من ٤٣، التوفيق من ٦٠، النجاة من ٧٠، الاشارات جـ ٨٢/١، الجدل من ٢٨٩-٢٩٠، النجاة من ٦٣-٦٤.

(٢) منطق المشرقيين من ٤-٣.

(٣) الشفاء، العبارة من ١٣١/١، التوفيق من ٤٨/٢٥٨/٥٨٠، البرهان من ٣/٤٩/٥٤/٦٩/١٣١/١٩٣، ٤٨١، الهندسة من ٦، الاشارات من ٢١/٢٩٢، النجاة من ٢، عيون الحكمة من ٢، منطق المشرقيين من ٨٢/٢،

الجدل من ٢٠٧/٧، الشعر من ١٥، الااليوت جـ ٦٠/٢٨/٣.

والشجاعة ومجموعها العدالة كفضائل عملية بالاضافة إلى الفضائل النظرية. ومن تميز بالخصائص النبوية صار لإنسانيا، سلطان العالم وخلقة الله في الأرض على ما هو معروف في التصوف الشيعي وكما هو الحال في نهاية مخطوط البرهان. وتنتهي بعض الخواص بأن الله (علم، إعلانا عن التواصل، وحدود المعرفة الإنسانية. وفوق كل ذي علم عليم. وقد ينكر اسم الناسخ وطلبه للعفو والمغفرة، والإعلان عن مذهبه الفقهي المالكي، ونسبه البغدادي، وطلبه المزيد من العلم. وتتفاوت عبارات الحمد والثناء طولا وقصرا حسب انفعالات المؤلف أو الناسخ وقدرته على تكرار الشائع أو تجاوزه^(١).

٦- آليات العرض التسمي المنطقي. وهي نفس الآليات التي أمكن رصدها في تحليل الخطاب في الشرح والتلخيص والجوامع وتحليل أفعال القول التي تؤدي إلى التوضيح وبيان مسار الفكر والقصد والأسباب ووسائل التحقق من صدق الفكر.

وتتعدد أفعال البيان والإيضاح والشرح وما يتطلبه من تركيز أو إسهاب، حذف أو إضافة. والإيضاح والبيان في مقابل الغموض والإيهام. ويتكرر الإيضاح والبيان عدة مرات في الماضي والحاضر والمستقبل^(٢).

والعقل أداة الإيضاح، ما يوافق عليه وما يخالفه، ما يقبله وما يستكره. وهو العقل البديهي الذي لا يحتاج إلى بيان. فمن الواضح أن واجب الوجود لا علة له. لذلك يرد ابن سينا الإلهيات إلى المنطق أي إلى طرق البرهان. فلا سفسطة ولا جدل كما هو الحال في علم الكلام. ولا خطابة ولا شعر كما هو الحال في التصوف بل البرهان كما هو الحال في الفلسفة الأولى وفي أصول الفقه. وفي وسط "الإلهيات" يوجد فصل كامل عن المنطق، الفصل الثامن، المائلة الأولى "في بيان الحق والصدق والذب عن أول الأقاويل في المقدمات الحقة"، وهو آخر الفصول عن منطق اللغة وتحليل الخطاب^(٣). ويؤكد العقل على وجود الكلليات في عالم الأذهان لا في عالم الأعيان، وأن افتراض التطبيق بينهما هو من عمل الوهم والخيال أو عن طريق التجريد للأشخاص. والعقل هو للنفس كما هو الحال في الرياضيات، وكذلك كل المقولات الفلسفية كالصورة والعلة. لذلك تلجأ الرياضيات إلى الرسم لتوضيح عالم الأذهان في عالم الأعيان. التأخر والتقدم، القدم والحديث، الأول والآخر كلها في الأذهان. ويجوز أن يكون الشيء موجودا

(١) الشفاء، البرهان من ١٩٢/٤٨، للجل من ٣٣٦/٢١٢/١٦٢، لشرح من ٧٥، الاشارات جـ ٢٩٣/١ حيون.

الحكمة من ١٤، منطق المشرقيين من ٤، الإلهيات من ٣.

(٢) الإلهيات من جـ ١/١٦٥/٣٢٩/٢٣٢/٤٧/٦٤-٦٥/٣٢٩/٢٣٧/٢٧٨.

(٣) السابق من جـ ١/١٦٥/٢١٧/٢٢٠/٣٨/٣٦.

فى الذهن معدوما فى الاعيان مثل الخبر عن شيء موجود فى الازمن، لذلك كان الصدق فى النفس والحق فى الخارج، وهو الحق مطلقا، الحق بذاته دائما ولجب الوجود، وبالتالي يشبه موقف الفلاسفة موقف الفقهاء فى رفض تطابق العالمين، ويكون نقد الفقهاء للفلاسفة بأنهم يقولون بوجود الكليات فى الخارج وبالتالي القول بتعدد الصور غير صحيح^(١).

والهدف من الايضاح والبيان إقامة النسق المنطقى على أكبر قدر من الاتساق والبرهان الداخلى بحيث يتمتع فيه المحال والتناقض كما يتضح ذلك فى عبارات مثل: وهذا محال، وهذا خلف، وهذا مستحيل، وهذا كاذب. فالمحال بيان فساد كذب. وقد يضع ابن سينا حجة افتراضية للعمل عليها ثم بيان فسادها. ويضع البنية العقلية التى يقوم عليها العرض حتى يبدو أكثر اتساقا وأوسع شمولاً^(٢). ويستعمل أسلوب المسلمين فى استباق الاعتراض والرد عليه مسبقا كما هو الحال فى علم الأصول فى صيغة "فان قال قائل .. نقول" من أجل إكمال البنية العقلية وتحليل التجربة المشتركة بين المؤلف والقارئ قبل أن تقع. وقد يصبح الاعتراض سخفا وجدلا ولجاجة لا ينفى التساؤل والمعرفة بل الاحراج والعناد^(٣).

والفهم اقتضاء يعبر عنه بالألفاظ "يجب"، "ينبغى". فالحق ضرورة. والصواب يفرض نفسه فى يقين داخلى ونسق فكرى وكلان اليقين حتمية قبلية من طبيعة الذهن ومسار الفكر قبل أن يكون بالأيات وأشكال القضايا وترتيب المقدمات واستخلاص النتائج. مسار الفكر اقتضاء ذهنى وطبيعى. وتحليل معانى الألفاظ لمعرفة معانيها وحذف مالا يدخل فى الغرض اقتضاء منهجى^(٤). لذلك يتم استعمال فعل الأمر للمؤلف والقارئ على السواء بالفعال "اعلم"، "إعرف"، "انظر" وكلان المعرفة الزام خلقى فى تجربة مشتركة، عودة على بدأ، ومسكا بالخيط من أوله، العود إلى الرأس. وقد يكون الشخص للثالث الغائب فى صيغة الندب وليس الأمر^(٥).

(١) السابق ص جـ ١٦٠/١٠٩/١٢٢/١١٤/١١٢/٢١٢/٢٠٥/٤٨/٣٢/٢٦/١.

(٢) وهذا محال، الالهييات جـ ١٠٧/٨٢/٧٣/٤٥/٤٠/١، للنجاة ص ٣٥٢/٢٤٦/٢٠٣/٤٠٤/٤٠٢، وهذا خلف، الالهييات جـ ١٠٨/٨٢/٧٧-٧٦/٧٤-٧٣/٤٦/٤٤/٤١/١، للنجاة ص ٣٤٧/٣١٦/١٠٨/٨٢/٧٧-٧٦/٧٤-٧٣/٤٦/٤٤/٤١/١، وهذا مستحيل، الالهييات جـ ٨٢/٢٢٠/١، وهذا كاذب، الالهييات جـ ٧٨/١، وهذا خلف، الالهييات جـ ٤٤/١، للنجاة ص ١٣٤/٢٣٢، عيون الحكمة ص ٥٨-٥٧.

(٣) الشفاء، البرهان ص ١١٤/١١٦/٢٠٩/٢٣٥/٢٢٨/٥٨-٥٩، الالهييات جـ ١٩/٢٢/١.

(٤) للشفاء، البرهان ص ١٦/٣٦/٢٨، الجدل ص ٩٠، الالهييات جـ ١٠/٢٤٨/٩٥/١٠/٢٤٢/٢٥٢، للنجاة ص ٢٠٠، الاشارات جـ ٨٨/١.

(٥) للشفاء، البرهان ص ٢٥/٣٦/١٠٥/٢٢/٢٢٩/٢٥٧، الالهييات جـ ١/١٠٢/٢٠٨/١٣٨/١٦٩/٣٣٤، الجدل ص ٥١.

ولا يعنى هذا الاقتضاء الاعتماد على المعيار الداخلى وحده بل هو اقتضاء خارجى أيضا يقوم على التحليل والبحث عن الأسباب. فان كان الفكر منطقيا يقوم على استدلال صورى إلا أنه أيضا يقوم على تحليل الأسباب جامعا بين المنطقيين الصورى والمادى، الرياضى والعلمى، العقلى والتجريبي. والاسباب هي التي تفسر أقوال الآخر وأقوال الأنثا. فلا قول بلا علة كما هو الحال فى علم أصول الفقه، لا حكم إلا بطله بالرغم مما قد يؤدى تحليل العلل إلى التطويل. والعلة الغائية أقوى أنواع العلل وأولاهها. فالغاية هي التي تحدد مسار الفكر وتكشف قصده. هي النتيجة النهائية، المطلوب اثباته. ومن ثم كان أفضل فهم للقول يتم عن طريق معرفة العلة الغائية^(١).

ويصف ابن سينا مسار فكره، ما تم فى الماضى وما يتم فى الحاضر وما سيتم فى المستقبل فى مسار واحد متصل، له بداياته ونهاياته، مقدماته ونتائجه فى استدلال واحد مستمر يخلو من التناقض والتفrazات. يعود على بدأ، وينكر بما فات، ويعطى عما أت وبيان ما يحدث الآن. ويتم الربط أحيانا بين الفقرات عن طريق استعمال هذه الازمنة الثلاثة. وغالبا ما يكون المسار فى فعل من أفعال الايضاح والاظهار والكشف. وأحيانا يتم الإحياء بشيء دون تفسير ثم يعاد إلى تفسيره وتفصيله. وذلك لأظهر فى "الشفاء" منه فى "النجاة" أو "الإشارات والتنبهات" نظرا للطابع المغلق للشفاء الذى يحتاج باستمرار إلى تذكر وتكميله وبيان لمسار الفكر. وتقل هذه الألفاظ للرابطة فى الموضوعات المحلية، فى تطوير الموروث، وتزيد فى الوافد، تنبيهها للقارئ على منطق الغريب. فتعجب مثلا فى المقالة العاشرة فى "الإشارات والتنبهات"، وتقل فى "النجاة"، وتكثر فى "الشفاء". تقل فى الاختصار، وتكثر فى التطويل^(٢). والغالب هو الفعل الماضى للتذكير بما سلف^(٣). والمضارع يبين الخطوة الحالية للقارئ^(٤). والغاية هو الحصر والاستقصاء الذى يسميه ابن سينا على سبيل الاختصاص^(٥).

(١) الشفاء، البرهان من ٣٧٧/١٨١/٧٩/٢٣٣/٢٨/٨١، الالهيوت جـ ١/١١٩/٣٠٣.

(٢) أفعال الماضى فى شفاء، البرهان من ١٤٧/٧٣/١٧٠/١٨٦/٧١/١٨٨/٢١٧/٢٣٧/٢٤٩، الجدل من ١١/١٣/٨٢/١٤٤/١٤٩-١٥٠/١٧٧/١٨١/٢٦٤/٣١/٣٢٥/الالهيوت جـ ١/١١١/ ١٠٣/٩٨/٨٢/١١٥/١٣٠/١٣٨/٢٣٧. لأعمال المضارع، شفاء، البرهان من ١٨٣/١٥٦، الجدل من ١٦٥/١٤٥، الالهيوت جـ ١/٦٥-٦٦/١٠٢/١٠٧/٢٩٩/٢٩٤ أفعال المستقبل، الشفاء، البرهان من ١٧٣/١١٢/٩٨/١٨، الالهيوت جـ ١/٦١/٦٦/١٤٣/٢١١/٢٠٨/٢٦٠/٣٧٠/٤١٧/٢٢٥/٥٨/٤١٣.

(٣) الالهيوت جـ ١/٣٦-٣٥/٤٠/٥٩/٧٤/٢٨٣/٣١٤/٢٢٧/٣١٢/٣٧٣/٤٠٥/٤١٤/٤٢٨/٤٣٨.

(٤) النجاة من ٢٧٠/٢٧٠، الإشارات جـ ١/٤١/٨٧.

(٥) الالهيوت جـ ١/٦٠/٢٢٠/٢٢٥/٢٩٨/٣٠٣/٤٤١، الإشارات جـ ١/١٨٦/١٩٦.

(٥) الالهيوت جـ ١/٨١/١٢٨/١٦٣/٢٥٧/٢٩٨/٣٢٧/٤٢٦، الإشارات من ١٩٢/١٨٨/٢١٦.

ويستعمل لفظ الهداية لارشاد القارئ وتبنيه على مسار الفكر. وأحيانا يكون الاعلان عن الشيء نفسه باسم الإشارة من أجل رؤيته بعد توضيحه^(١).

والعود على ما بدأ يمنع من الاستطراد وفتح القوسين توضيحا للمسار الكلى وتحقيقا للغرض، حرصا على الإيجاز ومنعا من التتطويل. للعودة إلى للرأس أى العودة إلى الأصل والموضوع بالرغم من طول النطق والاسباب خاصة فى أشكال القياس. ولا يذكر ابن سينا كل الأمثلة فى القياس بل يختار بعضها. ويراد الجزئيات بطيل الكلام. ومن لا يصدق للكل لا يصدق الأجزاء خاصة لو كان الموضوع عن رؤية ومشاهدة ورواية عن الصلوق، لا فرق فى ذلك بين أرسطو والنبى والإمام. وفى نفس الوقت قد يحتاج ابن سينا إلى الشرح والزيادة للإيضاح. فالغاية النهائية قد القول على المعنى أو بتجبير البلغاء للعرب، للتعبير عن مقتضى الحال^(٢).

وعندما تظهر لحظات الفكر الثلاث يتضح مسار الفكر، مقدماته ونتائجه وطرق استدلاله. فهو ليس شرحا للقول أو تلخيصا له. وليس ترجمة له وتعليقا عليه. بل هو تفكير فى معانى القول وإعادة النظر فيها وصبها من جديد فى مسار فكرى مستقل متسق الخطوات، كل خطوة لاحقة قائمة على الخطوة السابقة، قيام الفرع على الأصل، وهو انتقال طبيعى وذهنى ومنطقي^(٣). مثلا فإن إثبات المبدأ الأول لا يتم إلا عن طريق الاستدلال من المحسوسات كما هو الحال فى علم الكلام بل ومن الكليات كما هو الحال فى الفلسفة، الأول طريق بعدى، والثانى طريق قبلى^(٤).

ويحيل الفكر إلى نفسه بالرغم من تقسيماته وتصيلاته وخطواته. كل فن يحيل إلى الفن السابق أو اللاحق، وكل بداية تعقبها نهاية ثم تحيل إلى بداية أخرى. فالمسار الواحد يتعدد إلى عدة مسارات على نحو لولبى تصاعدى حتى يتحقق المسار الكلى وتظهر بنية النسق مما يخفف من الطابع الصورى التركيبى للشفاء خاصة، هرم بلا قاعدة، وبناء بلا أساس. عالم مغلق بلا أبواب أو نوافذ لا يكاد يخرج منه أو يدخل إليه أحد. يقدم ابن سينا ويؤخر الموضوعات طبقا للنسق والعادة. فبيان الحق وتبديد الشكوك والظنون والأوهام موزع فى عدة فنون. والأقوال المشهورة والأقوال العلمية كل فى مكانها. القياس له مكانه، والبرهان

(١) الالهيات جـ- ١/١٣/٦١/٨١/٣١٨، الاشارات ص ١٥٩.

(٢) الشفاء، البرهان ص ٧٣/٨٧/١٢٠/٢٠٢/٢٣٣-٢٣٤/٢٣٧، القياس ص ٩٨/٥٠/٩٣/٩٢، الجدل ص ١٨٧/

١٨٩، الالهيات جـ- ١/٢٦٨-٢٦٩/٢٧٥/٣٤٤/٣١/٣٧/٢٧٤/٣٥٤/٣٦٠/٣٧٥/٣٣٧، الاشارات

ص ١٨٥/١٨٢/١٨٠، للنجاة ص ٢١٥/٢٣٥.

(٣) الشفاء، البرهان ص ٢٤/٢٥٧/١٥٦، الجدل ص ٨١/٩٩/٤٨، الالهيات جـ- ١/٣٤٢/٤٠٧/٣/٣٤٢.

(٤) وهى القسمة المعروفة عند كلف فى الفلسفة الغربية الحديثة.

له مكان آخر. وكل كتاب من كتب المنطق له موضعه وغايته حيث تصب كلها فى البرهان^(١). ويحال إلى باقى العلوم لبيان ارتباط جوانب النسق الثلاثة، المنطق والطبيعات والالهيات لأنه يعبر عن بنية العقل، المنطق للذات، والطبيعة للموضوع، وما بعد الطبيعة لعلاقة الذات بالموضوع، الذات عندما تقترب، والموضوع عندما يتم تجاوزه^(٢). وأكثر الاحالات إلى المنطق، وهو المرادف للمعلم الأول، مثالى النزعة. لذلك اتفق مع الالهيات. ويتضح ذلك خاصة فى "النجاة" إذ يشار إلى المنطق باستمرار فى الالهيات فى حين أنه لا يشار إلى الطبيعيات إلا نادرا^(٣). وتحيل الالهيات إلى طبيعيات، فالالهيات طبيعيات مقبولة إلى أعلى كما تحيل الطبيعيات إلى إلهيات فالطبيعيات الهيات مقبولة إلى أسفل. وكلاهما تصور مثالى للعالم ينفى الاتفاق والمعبث ويثبت الغائية والقصد. كما يحال إلى التعليميات ولو على نحو أثل لأنها نموذج المفارقات فى الالهيات. ويحال إلى النفس وقوامها عندما يتم عرض العقل فى الالهيات فى نظرية الاتصال وتفصيل قوى النفس حتى القوى الناطقة^(٤). كما يحيل ابن سينا إلى باقى كتبه ويحدد مسارها مما يدل على وحدة التأليف الفلسفى^(٥). وقد تكون الاحالة إلى بعض الكتب الخاصة فى المنطق مثل البرهان وأللو طبقا أو إلى مجرد علم آخر دون تحديد نظرا لوحدية العلوم أو إلى مواضع أخرى فى بعض الكتب. فبالك فى الذهن قبل عرض الأجزاء، يعطيها وحدته، وتعود إليه. للجزء يحيل إلى الجزء وكلاهما يحيل إلى الكل^(٦).

وبالرغم من أن ابن سينا يبدأ بمحاذاة التعليم الأول إلا أن ابداعاته الجزئية المتناثرة والمطمورة تحت النسق تمكن من رؤية الكلى الذى يتجلى فى التحقق من صدق النسق وتبديد الشكوك حوله حتى يزداد عقلانية وتساقا. ويحاول تبديد هذه الشكوك فى الالهيات اعتمادا على بيان المبادئ نفسها^(٧). وفى الفلسفة هناك معيار للصدق. هناك حق وباطل، صواب وخطأ، صدق وكذب ليس فقط من ناحية شكل الفكر والمنطق الصورى ولكن أيضا من حيث

(١) الشفاء، الجدل من ٢٩٧/٣٠١/٨٢/٢٩٠، القياس من ٨٩-١٠٥/٢١٠-٢١١، البرهان من ١٨٦، الالهيات جـ ٩٣/١.

(٢) الشفاء، الجدل من ١٩٤، الالهيات جـ ١٢٢/١١٢/٩٤/٢٢/١-١٣٢/١٣٩/١٤٣/٣٦٣/١٢٩.

(٣) الالهيات (٧)، الطبيعيات (١) الشفاء، الالهيات جـ ١٧٣/١٩٦/٣٠٤/٢١٣/٣٤٨-٣٤٩ للنجاة، من ٢٣٨-٣٨١/٢٢١/٢٢٥/١٢٨/٢٣٩.

(٤) الالهيات جـ ٢٧٥/١-٢٧٦/٢٨٤/٣٤٤/٣٨٠/٣١٦/٢١-٢٢.

(٥) الشفاء، القياس من ٩٤، الالهيات جـ ٤٣٩/١.

(٦) الالهيات جـ ١/٣/١٩/٤٨/٣٦/١١٣/٢١٩/٢٠٧/٢٩٩-٣٠٠، النجاة من ٢٤٧، الاشارات من ٢٢١-٢٢٢/١٢٠.

(٧) الالهيات جـ ١/٣٢٢/٣٢٥/١٥٧/١٦٩/٢٠/٢٠٦/٢٠٣/٢٣١/٢٦٨-٢٨٣/٣٠٠-٣٤٤/٢٨٤/٣٠٠.

المضمون مثل القول بالغائية في مقابل البخت والاتفاق. ويتم الجدل مع الخصوم كما هو الحال في علم الكلام مثل إثبات الغائية والرد على منكريها كما تفعل المعتزلة ضد الأشاعرة، ورفض المصادقة والاتفاق والبعث. فالغائية لا تنفي الحرية. هناك فرق بين الغائية والضرورة. لذلك كان للغة الغائية الأولوية على باقى اللعل. يبدأ ابن سينا من التيارات الموجودة فى عصره عند الحكماء أو المنكلمين أكثر مما يبدأ من اليونان بعد أن تحول الوافد إلى موروث فرعى بالإضافة إلى الموروث الأصيل. ويعتعمل ابن سينا كل وسائل الجدل، للتسليم افتراضا بحجج الخصوم من أجل تفنيدها بعد ذلك. ويحل موقف السوفسطائى الذى يقوم على الإنكار باللسان وهو العناد أو تعرض له شبهة أو تختلط فتسد عليه طرفى النقيض. ومن ثم يتعامل مع الفيلسوف بأسلوب الجدل والحوار، قياسا على قياس. ويضطر السوفسطائى أحيانا إما إلى الأعراض والسكوت أو إلى التسليم. أما المتحيز فيتم التعامل معه بحل شبهته. ومن ثم يكون الفيلسوف هو صاحب البرهان^(١).

ويكشف المسار الفكرى عن القدرة على المراجعة والتحقق من صدق ما يقال. فهو فكر يراجع ويتحقق فى إطار نظرية عامة من الصدق. ولا يعرض ابن سينا أى قول دون مراجعة وتحقيق وتصديق. وفى إطار عملية التحقق يتم التخلص من الشبهات واكتشاف الغلط والفساد. ويطلق ابن سينا على هؤلاء المغفلين المتعصبين الذين لا يمجبه أقوالهم المليئة بالظنون والشفاعات والأخطاء والتخليط وتأويلات غير مناسبة وضعيفة. والحق والانصاف ما ينتهى إليه ابن سينا. وهو لا يراجع إلا ما يستحق المراجعة. أما الذى لا يستحق ذلك فإنه يتركه. وهى فى الغالب أقوال المنكلمين التى هذوا بها دون أن يخصص لها، كما فعل الكندى وابن رشد، فى البداية والنهاية، أعمالا خاصة لنقدما وتجاوزها^(٢). ويعرض حجج كل فريق ثم يقارن بين الموقعين مؤيدا أحدهما على الآخر أو يتجاوز لياهما لموقف ثالث متكامل ضامما الطرفين فى مركب جدلى جديد. ويبين مسار الفكر خطين يميل ابن سينا إلى أحدهما. ينصر رأيا على رأى، ويرجح موقفا على آخر دون تحديد لهويته وأسمائهم حرصا على الطابع النظرى اللامشخص. فابن سينا يتعامل مع أفكار لا مع أشخاص، ومع آراء لا مع أفراد، ومع تأليف لا مع مؤلفين^(٣). ولا تعنى المراجعة والتحقق بالضرورة النقد بل قد تعنى أيضا الموافقة والا كان تعصبا ورفضاً مبدئياً مذهبياً خاصة وأن ابن سينا صاحب نسق.

(١) الالهيات جـ ٤٩/١ - ٥٤/٥٠.

(٢) الشفاء، القياس ص ٦٦/٢٩٦/٢٦٤/٢٦٧/٢٧٥/٤٩٥، للجل ص ٩٩/٤٥٥ - ١٠٠/٤٨٠/٥٢٤/٢٧٢ / ٢٨٢/٢٦٦/٤١٦/٢٢٤، الالهيات جـ ١/٣٣٢ - ٣٤٠/١٢٦/١٤٩/١٣٤.

(٣) الشفاء، البرهان ص ٦٤/٦٦، القياس ص ٤٢٥/١٦٨/٢٢٠/٤٠٩، للجل ص ٥٠/٤٨٠/١٢٦/٢٧٤.

والانصاف عند الناس. ويستدعى التجربة المشتركة بينه وبينهم في جبهة واحدة ضد أخطاء الشراح والمفسرين. ويعطى وصايا وتحذيرات مما يدل على أنه يعرف الحق وبنه على الخطأ حتى في العناوين الجزئية للقبس بالرغم من الاشكال والمعادلات النظرية المجردة الغالبة عليه^(١).

٧ - للمعتبر في الحكمة (أبو البركات البغدادي). لم يكن ابن سينا والفارابي وحدهما صاحبا العرض للمسمى المنطقي بل شاركهما فيه أبو البركات البغدادي (٥٤٧هـ) في "المعتبر في الحكمة" الذي يعادل "الشفاء". ولو أنه عرض لبناء الحكمة لكان أقرب إلى "تمثيل الوافد قبل تنظير الموروث"، وهو النوع الأدبي الثاني من للتأليف نظرا لأولوية الوافد فيه على الموروث^(٢).

لذلك يظهر النقد بين الحين والآخر للحالة الراهنة للمنطق. ويدل على ذلك عبارات مثل "وهذا كلام مدخول"^(٣). كما تظهر أفعال القول في ضمير المتكلم الجمع "قلنا" أو المفرد "نقول" أكثر من "قال" لأن أبا البركات هو الذي يتحدث وليس أرسطو^(٤).

ويتوجه البغدادي أحيانا إلى المخاطب وضرب الأمثلة له والتراسل معه، وتحليل التجارب المشتركة^(٥). مع الدعوة له بالبقاء، ويوجد تعليق بين الحين والآخر، من المؤلف أو الناصح أو القارئ. والغالب أنه من المؤلف^(٦).

وقد يذكر أبو البركات في آخر الفصل بإزالة اللبس الذي وقع في أذهان المناطق مخالفة لأرسطو^(٧). ويدافع عن أرسطو ضد اتهم المتأخرين له بأنه أغفل وضع كتاب في

(١) الشفاء، للقبس ص ٤٠٣/٤٦٠/٣٨٥/٤٦٨-٤٦٨.

(٢) أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة. وهو أبو البركات البغدادي هبة الله بن علي بن ملكا. كان يهوديا وأسلم. والقاه سيد الحكماء وأوحد للزمان. جـ ١/١ ٢٩٧/٢٩٧، للطبعة الأولى تحت إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد لكن حرسها الله طول الزمن وحفظها من الشرور والأفات والفتن.

(٣) المعتبر ص ٢٤.

(٤) السابق ص ٢٩.

(٥) السابق جـ ٤٠/٣.

(٦) السابق جـ ٢٦٥-٢٦٦/٢٢١٨-٢٢٢٦.

(٧) "ولقد وقع قوم من ذلك تغليب في أحكامهم في القضايا المطلقة ومخالفة لأرسطوطاليس في أشياء منها مبتكر في موضعها. فإذا تاملت ما قيل هاهنا تخلصت من مثل ذلك. وسهل عليك ما صعب عليهم ومناقضة ما تجده من الأكوال التي تغلف ما قيل هاهنا في المولد والجهات يقر عليه ما جاد فهمه وتامله لما قلناه فيها وما قاله من خلفاء"، المعتبر جـ ٨٩/١.

القضايا الشرطية. وربما صنفه ولم يُنقل إلى العربية^(١). وفي موضوعات العلوم ومطالبتها ومسائلها ومبادئها ينقد أبو البركات تقليد المتأخرين للنقل القديمة وجعلها ضرورية في العلم والتعليم فطولوا وتعدوا الواجب وما أوجبه وامتألت تصانيفهم بالتخليط وإدخال مسائل علوم في علوم أخرى فاخطلط التعليم بالتقليد، والتقليد بالتعليم فخرجوا من زمرة الفلاسفة الذين يرتبون بياناتهم على الترتيب المنطقي^(٢).

ويحذف أبو البركات كل إطلالة وإسهاب لا لزوم له في موضوع أن لكل جسم حيزا واحدا طبيعيا وأن فيه مبدأ حركة يسكنه فيه أو يحركه فيه أو إليه^(٣). وقد يكون موضوع الفصل شرح أقوال فيه لمراجعتها ولتحقق من صحتها مثل " في شرح كلام من قال إن الله تعالى لا يحيط علمه بالموجودات"، "في اعتبار الحجج المنقولة عن أرسطوطاليس"، "في مناقضة الاحتجاج المنقول عن ابن سينا"، "في ذكر رأي أرسطو وشيعته في بداية الخلق"، "في إعادة النظر فيما قد قيل في النفوس والعقول المفارقة"، "في تتبع ما قيل في بداية الخلق من العقول المفارقة ونفوس الأفلاك وأجرامها"، "كلام في الحركة وما يشبهها"^(٤).

ومن الواقد يتصدر أرسطو ثم أفلاطون ثم سقراط ثم أفلاطون ثم تراشوماخوس ثم مائو وجالينوس وبقراط^(٥). ويذكر الحكيم بدلا من أرسطو، ويشفع لقب الإمام أمام أفلاطون. وواضح أن أرسطو هو واضع الحكم ويأتيها ثم أفلاطون وسقراط. ويعترف أبو البركات بأنه هذا حنو أرسطو في كتبه المنطقية والطبيعية والالهية. وذكر في كل مسألة آراء المعبرين من الحكماء. ثم أضاف البراهين والحجج طبقا لرجحان العقول وما يثبت بالدليل والبرهان.

(١) "وقال بعض المتأخرين أن أرسطوطاليس صنف فيها كتابا خاصا ولم ينقل إلى العربية. وهو تخمين لا حقيقة له. فإنه لو أراد ذكرها لما عدل بها عن موضعها هذا. وليس فيها ما يستحق أن يفرد له كتابا منقطع المبادئ والأواخر" السابق جـ ١/١٥٥.

(٢) "ولراد قوم من المتأخرين إيجاب هذا التقسيم وجعله ضروريا في العلم والتعليم فتشعروا وطولوا وتعدوا الواجب وما أوجبه في تعليمهم وتصانيفهم وتخليطهم في إيرادهم... واخطلط التعليم بالتقليد والتقليد بالتعليم فخرجوا بذلك من زمرة الفلاسفة الذين يرتبون بياناتهم على الترتيب المنطقي..." السابق جـ ١/٢٢٤-٢٢٥.

(٣) "وإن طول الكلام في هذا المعنى بما لا حاجة إلى إيراد من تأمله وعقله عرف لأى سبب تركناه، واكتفينا في هذا البيان بهذا القدر من غير تحمل وتكلف لما لا يثبت عند التأمل والنظر المحقق بل يطل ونحن قد ثبت لنا بهذا القدر....." السابق جـ ٢/١٠٨.

(٤) السابق جـ ٣/٦٩/٨٨-١٤٨/١٥٨-١٦٨/١٧٤.

(٥) أرسطو (٦٥)، الحكيم (٢)، أفلاطون (١٢)، الإمام أفلاطون (١)، سقراط (٧)، أفلاطون (٣)، تراشوماخوس (٣)، بقراط (١).

فقد راجع كتب أرسطو على العقل، وقبل ما اتفق معه وزاد عليه مزيدا من التتظير، ونقد ما خالفه وأسقطه^(١). ويشترك القاريء معه فى التجربة والمراجعة. ويقابل النسخة مع باقى النسخ للاطمئنان. للسماء والعالم والحيوان والنفس وقاطيفورياس السماع الطبيعى أولا ثم الكون والفساد والآثار العلوية والنبات وما بعد الطبيعة. ويذكر طباموس لأفلاطون.

ونكثر أسماء الفرق مما يشير إلى التعامل مع التيارات والمذاهب. وينتصير القدماء ثم المتأخرون والمتقدمون ثم الأكثمون ثم الحكماء الأولون، والحكماء الأكثمون، والحكماء المتقدمون والمتأخرون، والقدماء الأكثمون مما يدل على وعى تاريخى حاد من القدماء إلى المحدثين. ثم يذكر الفرق كمذاهب خارج التاريخ مثل الفلاسفة، الشارحون الطبيعىون، الدهرية أو المشرحون أى أطباء التشريح^(٢).

وكان هذا التمايز بين القدماء والمحدثين والأوائل والأواخر هو سبب تأليف الكتاب. إذ نقل الأوائل العلوم شفاها. فاضطر المتأخرون لتكوينها. وكان القدماء كثيرى العدد طويلى الأعمار. ولم يكن هناك خوف من اندثار العلم. فلما قل عدد العلماء ونقصت الأعمار اضطرب المتأخرون للتكوين حفاظا على العلم. وإذا كان الأوائل قد وضعوا العلوم ثم أصبحت غامضة مستغلة عبر الأجيال تكون مهمة للمتأخرين الشرح والإيضاح "ببسط وتقصيل وتكرار وتطويل" حتى يختلط كلام العلماء بكلام الجهال. فيأتى "المعتبر" ليعيد الأمور إلى نصابها، التعبير عن العلم بلغة سهلة، نظرا لصعوبة نقله من لغة إلى لغة. لذلك سمي "المعتبر" أى المدون الذى أتى بعد طول تأمل ونظر^(٣).

(١) "واحتليت فى ترتيب الأجزاء والمفالات والمعامل والمطلويات نحو أرسطوطاليس فى كتبه المنطقية والطبيعية والالهية. وذكرت فى كل مسألة آراء المعبرين من الحكماء، والحق ما أعوز ذكره من أقسام الرأى، وأوردت البراهين والحجج بمقتضى النظر ما ذكر منها وما لم يذكر. ثم تعقبها بالاعتبار. واعتدت من جعلتها على ما رجحت به فى المعقول كفة للميزان وانتصر وثبت بالدليل والبرهان. ورفضت ما عداه كائنا ما كان ومن كان. كما يظهر لمنأمله بالمطالعة والتصفح والمراجعة. ويرى عذرى فى البيان، وحجتى فى الحجة، ويرهائى فى البرهان"، المعبر ص ٤، "إن صاحب للكتيب الذى هو أرسطو لم يستعمل ذلك فى كلامه فى كتبه أما لصعوبته وإما لخرافته وإما لأنه لا حاجة إليه بل أقول انه لجميع ذلك فإن الذهن السليم ينتقد مواضع التحريف والزيادة والنقصان"، السابق ص ١٧٣.

(٢) القدماء (٣٢)، المتأخرون، المتقدمون (٥)، الأكثمون (٤)، الحكماء الأولون، الحكماء الأكثمون، الحكماء المتقدمون والمتأخرون، القدماء الأكثمون، المنطسفة من القدماء (١)، الحكماء (٨)، الفلاسفة، الشارحون، الطبيعىون، الدهرية، المشرحون (١).

(٣) المعبر ص ٢-٥.

ويذكر القدميون ثم الحديثون أى أنصار القول بقدّم العالم ويحدث العالم^(١). ويشار إلى بعض الأقوام على العموم دون تحديد لهم إبقاء على استقلال الموضوع عن حوامله التاريخية مثل "قوم"، "بعض أهل النظر"، "بعض أشخاص من الناس"^(٢).

وكان أبو البركات على وعى يتميزه عن القدماء واستنفاة التراث المنطقي للتدريج مع حذف الزائد وزيادة الناقص، وإعادة الترتيب ونظرا لتداخل موضوعات المنطق مثل تداخل الحدود أى مباحث المقولات فى البرهان والجدل^(٣). ويشير فى الأقاويل الشعرية إلى "زماننا ولغتنا". ويضرب المثل بالشعر العربى^(٤).

وهى أول محاولة لحياء الحكمة بعد الغزالي. ومع ذلك يظل المعبر كتابا تقليديا فى علوم الحكمة كما عرضها "الشفاء" بالرغم من نقده الجزئى له وخروجه أحيانا عليه وعودا إلى عرف الناس وعادات الحديث. فالمنطق تجريد لخطاب الناس وطرق تفكيرهم فى الحياة اليومية^(٥).

كما يظهر التمايز بين اليونانيين أو اليونان والعرب كقوم ولغة. فيذكر اليونانيون أكثر من العرب كقوم. ولكن تنصدر اللغة العربية للغة اليونانية. ثم تتساوى اللغة اليونانية مع الفارسية. ويتساوى العرب والعبرانيون والسريانيون والعربى والعجمى^(٦).

ويستعمل بعض الألفاظ المعربة قبل المنقولة أو بعدها فى المنطق فى عناوين المقالات مثل الخامة "طوبيقا" وهو علم الجدل، والمسامنة فى الأقاويل السوفسطيقية وهى قياس المغالطين، والسابعة القياسات الخطابية وهى التى تسمى باليونانية ربطوريقا، والثامنة فى القياسات

(١) القدميون(٩)، الحديثون(٤).

(٢) المعبر ص ٢٠-٢٢.

(٣) "وقد بقى فى أمر الحدود أبحاث ثلثى فى المسامنة بينها وبين البراهين. وهى أكثر ما أمعن فيه المنقّمون فى الكتب المنطقية فى كلامهم فى الحدود. فلذلك تكلموا فى الحدود بعد كلامهم فى البراهين. وما عدا ذلك مما ذكرناه فلم يتكلموا فيه إلا قليلا. ومن استوفى فيه قولنا قلنا أورد فى العلم الكلى. وبقي فيها تنبيهات تورد فى فنون المجادلات وأنواع الانظار فى المطومات، المعبر ج١-٦٩/٦٩.

(٤) السابق ج١-٢٧٦/٢٧٧-٢٧٩.

(٥) "وليس لما قاله أرسطوطاليس فى الجهة والمادة وجه مفيد سوى هذا. ومن لم يقل لأنه لم يفهم ذلك ولم يعتبره هذا الاعتبار فإن هذا وجه مهم فى نفسه لا لأجل تكويل كلام أرسطوطاليس ولا يمكن أن يكون أرسطوطاليس اخترع هذا فلم يدع إليه داع وتركه مهما من كبار المهملات وهو ما يجرى على السنة الناس فى عرفهم فى موضعه، المعبر ج١-٨٥.

(٦) اليونانيون (٥)، للسريّة(١٥)، اليونانية، الفارسية(٢) لغة العرب(١)، السريانيون، العربى، المعجمى، العربى (١)، المعبر ج١-٢٧٧.

والأكاويل الشعرية وهى التى تسمى باليونانية بنطوريقي^(١). كما يظهر لفظ الاسطقات المعرب، وكيموس^(٢). وتوجد بعض الألفاظ الفارسية المعربة مثل السكتجيين والشاندنج^(٣).

ويظهر التقابل بين اللغتين العربية واليونانية فى معانى العقل. فالعقل فى اللغة العربية هو العقل العلمى، واشتقاقا من المنع والعقال للناقة، وكذلك العقل العلمى يعقل النفس ويمنعها. وفى اللغة اليونانية العلم للنظرى والرأى العلمى. ولما كان هذا المعنى فى حاجة إلى لفظ يؤديه اختار له القدماء الملك والرب وهو معنى يحاذى معنى الإله فى اللغة العربية. لذلك سمى كتاب أرسطو الالهيات^(٤). وهو ما يكشف عن ظاهرة التشكل الكاذب، جدل المعنى واللفظ بين حضارتين.

ومن الموروث يتصدر بطبيعة الحال ابن سينا ولقبه الشيخ الرئيس فى الالهيات ثم القاضي ابراهيم المكي والمتنبى، إذ يذكر الجهشيارى فى تاريخه واقعة محلية ظهور كوكب كبير على صورة إنسان أيام الموفق بالله والجهشيارى ومن الفرق وللشيعه^(٥). ومن الأنبياء سليمان وحده، ومن القصص أهل الكهف كليل على أن الزمان شعورى. ويظهر الوعى التاريخى فى الإشارة إلى السلف والخلف، اقتداء بالخلف بالسلف فى تصنيف الحكمة إلى منطقية وطبيعية وإلهية، ويستعمل الأسلوب العربى، زيد وعمر كناية عن المجهول، وكذلك "اللهم"^(٦).

(١) المتعبر جـ ١-٢٣٣/٢٦٤/٧٦٩/٧٧٤ جـ ٢/١٥ الأسطقات جـ ١/٥٩ جـ ٢/٢٩٤، كيموس جـ ٢/٧٧٢.

(٢) السابق جـ ١/٥٨/٢٢٨/٢٣٠، الفارسية والعربية جـ ١/٤٧.

(٣) اليونانية والعربية جـ ١/٧٢، الفارسية واليونانية والعربية جـ ١/١١٥/٩٢ جـ ٢/٢٢٢.

(٤) "إن الذى يشير اليه باسم العقل فى اللغة العربية إنما هو العقل العلمى من جملة ما قيل. وجاء فى لغتهم من المنع والعقال. فبقول عقلة الناقة أى ملعتها بما شئتها به عن تصرفها فى معيها. فكذا العقل العلمى يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع. ولاذى أراده اليونانيون من المعنى الجامع للعلم النظرى والرأى العلمى لم يكن له فى العربية اسم فقلقه الناقل إلى اسم يدل على بعض معانيه. فكيف وهم يسمون الملك والرب عقلا. والأشبه أنه يحاذى المعنى الذى يسمى فى اللغة العربية لها. ومنه سمي للكتاب الذى لأرسطوطاليس بالالهيات" جـ ٢/٤٠٩ "هذا العقل هو الذى يقولونه الآن بالعربية منقول من لفظة قيلت فى لغة يونان ليس موقعها فى تلك اللغة موقع هذه فى العربية من جهة الوضع الأول على ما قلناه فى علم النفس. فإن فى اللغة العربية يراد بالعقل الشيء الذى يمنع الحق لطرد الشهوات من الناس ويوقها عن أن تمضى للزائم بصحبها... فهو عقل من جهة العمل لا من جهة العلم وهذا الذى يسميه اليونان هو من جهة العلم لا من جهة العمل فإن العمل علاوة على العلم" السابق جـ ٣/١٤٩.

(٥) ابن سينا (٢)، الشيخ الرئيس (٢)، المتنبى، القاضي ابراهيم المكي (١)، الشيعة، الجهشيارى (١)، سليمان، أهل الكهف (١)، زيد، صمر (٢)، السلف، الخلف (١).

(٦) المتعبر ص ١٠-١٣/٣٨/٤٦/٥٦/٧٢/٨٧/٩٠-١٦٩/١٧١-٢٢٧ جـ ٢/٣٩/٢٢٣/٣٣١/٤١٠ جـ ٣/١٦/

٥٣ السابق جـ ٢/٤١٨.

كما أن الأمثلة التوضيحية عربية خالصة، تلقائية مثل تأبط شرا وعبد الله للأسماء المركبة^(١). ويظهر الشعر العربي، شعر المتنبي، في موضوع اشتراك الحيوانات واختلافها في الخلق والأخلاق في صفات الحيوان. ويستشهد ببيت على وجود الجن والشياطين عن طريق القسمة^(٢). وتستخدم ألفاظ عربية أصلية، مثل "أضغاث" للدلالة على الاحلام غير الصالحة.

ويخلو المعبر من الآيات والأحاديث. كما يخلو من أي إشارة إلى العلوم الإسلامية الأخرى، غارقا في علوم الحكمة وحدها. إنما يظهر القرآن الحر مرة في ضرب المثل بسؤال القرية والمقصود به أهل القرية في فصل التبيكيت والمغالطات من مقالة للسوفسطيقا^(٣).

ويضرب أبو البركات المثل بصديقه القاضي إبراهيم المكي رحمه الله المعروف بالصدق وكثرة العلم وعزة النفس والزهد. فقد انتهت رياضته ومجاهدته إلى أن تعرف بالهمة وكان نموذج النفس الطاهرة مما يدل على تمايز النفس والبدن^(٤).

والمرة الوحيدة التي ذكر فيها ابن سينا لنفده في إنكار علم الله بالموجودات المتغيرة استشهدا بنص له عن عدم جواز أن يعقل ولجب الموجود الأشياء من الأشياء حتى لا تتقوم ذاته بها، والله أشرف من مخلوقاته. بل يصبح "في مناقضة الاحتجاج عن ابن سينا" عنوانا للفصل السادس عشر من المقالة الأولى في العلم الإلهي^(٥). وينفي لشبهة القياس من صناعة المنطق.

ويتضمن "المعبر" لقسام الحكمة الثلاثة: المنطق والطبيعات والالهيات بطريقة ابن سينا في موسوعاته الثلاث. الطبيعات أكبرها، والالهيات أصغرها مما يدل على أن الطبيعات هي الأساس النظري للالهيات قبل الاعتراض^(٦). الطبيعات والالهيات علوم وجودية لأنها تتعرض لموجودات، الطبيعة والله. والمنطق مقدمة لها، آلة للعلم، قوانين الانظار وعروض الأفكار^(٧).

(١) السابق ص ١١.

(٢) قول المتنبي:
 أنم إلى هذا الزمان أهله : فأعلمهم ندم وأحزمهم وغد
 السابق جـ ٢٨١/٢ ولكنهم كذب وأبصرهم عم : وأبهرهم فهد وأشجعهم كبرد
 ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى : عدا له ما من صدقته بد
 والامن جنس على الأنواع مشتعل : فيه الوسيط وفيه الحون والأول

السابق جـ ٢٨٢/٢

(٣) السابق جـ ٢٦٠/١.

(٤) السابق جـ ٤٤٩/٤٣٥/٢.

(٥) السابق جـ ٧٠/٣-٧١-٨٢/٨٤-٨٨.

(٦) للطبيعات (بالصفحات) (٤٥٠)، للمنطق (٢٨٢)، للالهيات (٢١٦).

(٧) المعبر ص ٤-٨.

ويكتب المنطق في صيغة معادلات وكأنها شعر منشور^(١). وقد تحول الأبيات وتصبح منطق رمزياً بعد تحويل الألفاظ إلى حروف. فالمنطق نسق هنعسى مثل الإيقاع الشعري. ومع ذلك يتم اللجوء إلى لفظة الذوق لاعادة تأسيس للمنطق على أساس طبيعي وجداني^(٢).

ولا ينفصل علم المنطق عن علم النفس والعلم الإلهي. فالالفاظ والتصورات والمفاهيم هي بداية العلوم بما في ذلك العلم الإلهي. فالعلم بعد نفسى وبناء شعورى^(٣). وفى فصل "فى اشتراك القضايا وتباينها وتقابلها وتضادها وتناقضها" تظهر الموضوعات الكلامية. فالسابق فى قدر الله وقضائه سابق بأسبابه والارادة والقصد من جملة الأسباب المسببة. فالمريد لارادته سبب موجب لا يكون عن الارادة والا كلن لارادته الثانية سبب إما معلوم مثل الجوع للطعام أو غير معلوم. ومن يعتقد أن الارادة غير مسببة بأسباب قد يعلمها الانسان وقد لا يعلمها لم يحسن العلم بالقضاء والقدر. وهو اتجاه شعري يجعل الله مسبب الأسباب. وذلك كل بمناسبة قول أرسطو لولا الممكن لبطلت الرؤية. إذ يتوقف وجود الممكن على أسباب. وفى فصل "تحليل القياسات الداخلة فى الكلام المتصل إلى الاشكال الثلاثة" يضرب المثل بقضايا الله فيها موضوع مثل الله وقت، والله ليس فى زمان يحتاج إليه، فليس كل وقت بزمان. فالله وقت يرد به أنه مالك للوقت. وفى ترتيب العلوم الحكيمية، ما تشترك فيه وما تتفق تبتداً الموجودات فى العلم الإلهي من مبدأ واحد هو المبدأ الأول. وتتوسط الرياضيات بين الطبيعيات والالهيات.

وفى فصل "استعمال المقاييس والتعبير فى تأليفها أو منعها فى الجدل وكيف يقع فى للشيء الواحد علم وطن متقابلات" تظهر المادة الفقهية الموروثة ولو على نحو مجرد كما هو الحال فى تلخيص الخطابة لابن رشد. فالفقهيات منها ضماائر ومقالات مأخوذة من الأقوال المنقولة عن الأصل الذى إليه الاسناد فى تلك للشيعة. يتبين فيها الحكم بحسب الأصول. فتكون كلية بالذات وجزئية بالعرض. كما يتم التعرض إلى الفراسة ولكنها أدخل فى العلم الطبيعى فى صفات الحيوان. وتظهر للمتنازلات فى علم البرهان كعلم ضرورى لا يناله الشك، وهى فى القضايا المقبولة ممن يثق به المعلم ولا يمرض كلامه للشك والطوائف المختلفة ممن يعتقدون فيه العلم والنبوة ويشتهر عندهم بالمعرفة والأمانة والعلم والديانة^(٤).

وتشمل الطبيعيات ستة أجزاء تتأرجح عناوينها بين أسماء الموضوعات وعناوين كتب أرسطو. الجزء الأول "فى المطالب التى تكلم فيها أرسطوطاليس فى كتابه المعروف بالسمع

(١) السابق جـ— ٩٧/٩٨—١٠٠/١٠٧—١١٧/١١٩—١٢٦/١٤٧.

(٢) السابق جـ— ١١٣/٢٠٧.

(٣) السابق جـ— ٣٩/٤٣—٩٤/١٧٢—٢٢٥/٢٢٩.

(٤) السابق جـ— ١٩٩/٢٠٢—٢٠٦/٢٠٧.

الطبيعى وتحقيق القول فيها". والثانى "يشتمل على المعانى والاعراض التى تكلم فيها أرسطوطاليس وتضمنها كتاب السماء والعالم وتحقيق النظر فيها". والثالث "يشتمل على المعانى والأعراض التى تضمنها كتاب أرسطوطاليس فى الكون والفساد وتحقيق النظر فيها". والرابع يشتمل "المعانى والأعراض التى تضمنها كتاب أرسطو فى الآثار العلوية والمعادن". والخامس "يشتمل على المعانى والأعراض التى تضمنها كتابا أرسطو فى الحيوان والنبات. والسادس "يشتمل على المعانى والأعراض التى تضمنها كتاب "النفس". وتختفى الطبيعيات الصغرى باستثناء إضافة فصل عن النوم والرؤيا فى الجزء السادس عن النفس^(١). وأكبرها الجزء الأول عن السماع الطبيعى، وأصغرها الرابع عن الآثار العلوية والمعادن^(٢). وبعض الأجزاء تشير إلى فصولها على العموم مثل الثانى، والبعض الآخر يحدد عددها، أحد عشر فصلا فى الثالث، وثلاثون فى السادس، والبعض الآخر لا يذكر الفصول لا على العموم ولا على الخصوص مثل الأول والرابع والخامس.

والعرض للمعانى والأعراض فى الأجزاء الأخيرة التى تحيل إلى أسماء كتب أرسطو، المعانى أى الموضوعات الرئيسية والأعراض أى الظواهر الفرعية. ليس العرض شرحا أو تلخيصا أو تعليقا على الأقوال بل تناول للموضوعات ذاتها، الرئيسية منها والفرعية. الجزء الأول عن السماع الطبيعى يتحدث عن "المطالب" أى الموضوعات.

ولا يعنى العرض مجرد وصف أو تقرير بل يعنى أيضا المراجعة والتحقق من صدق المواد المعروضة. لذلك يظهر فى عناوين الأجزاء الأول، "وتحقيق القول فيها"، والثانى والثالث والرابع والخامس "وتحقيق النظر فيها" باستثناء السادس عن النفس لإكمال المادة وإدخال بعد جديد فيها، نظرية الاتصال^(٣).

ويبرز البعد الإلهى فى السماع الطبيعى فى النهاية واللاهية المقولين فى المكان والزمان وغيرهما. فقد عظم بعض القدماء اللاهية وقال أنه هو الله تعالى والمبدأ الأول. وفى مبحث الزمان يذكر قول البعض أن الدهر هو الله ونسبته إلى متبدلات خلقه هو الزمان، وقول آخرين أن الزمان هو أول ما خلق الله فى الأزل، وهو صانعه وفاعله ولا يتقدم عليه إلا بالذات لا بالزمان. ولا يعارض أبو البركات القول بأن الله هو الدهر فى التسمية الوضعية

(١) السابق جـ ٢/٢/١٢٠/١٦٠/٢١٣/٢٣٦/٢٩٧.

(٢) السماع الطبيعى (عدد الصفحات) (١١٨)، الحيوان والنبات (٦١)، النفس (٥٥)، الكون والفساد (٥٣)، السماء والعالم (٤٠)، الآثار العلوية والمعادن (٢٣).

(٣) السابق جـ ١٥٩/٢، ولم ينته البنا فيما قيل ما يخالف هذا فتشيره جـ ٣٢٩/٢.

الذاتية والنسبية إذ لا معارضة في الأسماء. وتختلف صفات الناس وأفعالهم على درجات. فمنها ما ينحط إلى درجة الحيوان ومنها ما يرتفع إلى درجة الملائكة مثل الأنبياء والأولياء والزهاد والعلماء، ولهم عجائب الصنائع ووثائقها وغرائب التدابير ومحاسنها. وفي النفس، في موضوع وحدة النفوس الانسانية أو كثرتها بالشخص أو بالنوع يظهر موضوع النبوة التي اعتبرها الحكماء خاصية لنفس شريفة. وفي فصل قمى خواص النفوس الشريفة من النفوس الانسانية وتوارد أحوالها" يضرب المثل بنفوس الأنبياء أصحاب الهداية والرواية، والرسل بين الله وخلقه مبشرين ومنذرين، معلمين ومبصرين، مجرين للمعجزات بقدرة الله التي يخص بها الأرواح والملائكة. ومعهم كتاب أو صحيفة من صحائف الوجود، ولم الكتاب يضم علم الله المسبق بقروها ذوو الأبصار باللسان والقلب والعين، لا غلط فيه. شواهدا صادقة. وحذر سليمان من الكتب المصنوعة من الخواطر وأمالى الأوهام والصناعات الانسانية طويلة العمر قصير كما قال بقراط^(١).

ويضيف أبو البركات مادة جديدة في المقالة الخامسة عن الحيوان والنبات فصلا أخيرا، الفصل الثاني عشر "في الجن والأرواح" معترفا بنهاية كتابي أرسطو وإضافة هذا الجزء بناء على سؤال "رفيقي أيده الله" نظرا لأن القتالين بهم أدخلوهم في زمرة الحيوان، ورأوهم نوعا مقابلا لنوع الانسان وجوزوا ذلك بالنظر للحكمة بينما نفاه الآخرون وبالتأمل الحكيم الصادق وشواهد التجارب والاعتبارات من الآثار والأخبار فافترق الناس فيه بين الإثبات والنفي والتجوز.

ويجيب أبو البركات الصديق المسائل بداية بتحليل مصادر المعرفة. الأول الوحي والنبوة المخبرة بوجودهم على لسان الأنبياء والحكماء والمرويات في الكتب والأخبار. فقد أخبر الأنبياء بوجود أشخاص لا تتركهم الأبصار تتشكل على ألوان يجوبون الفضاء والأرض ظاهرها وباطنها، يفهمون ويتكلمون ويتناجون ويخبرون ويتنكرون يبشرون ويحذرون، يؤمنون ويكفرون. والثاني الحكماء والنظر مثل أفلاطون وشيخته عن طريق القسمة العقلية وكان القسم الذهنية تتطلب بالضرورة الوجود الواقعي. فالحيوان إما ناطق غير مائت وهم الملائكة وسكان السموات، وإما ناطق مائت وهو الانسان، وإما مائت غير ناطق وهو الحيوان، السباع والبهائم، وناطق غير مائت وهم الجن. والثالث المشاهدة والرؤية والأخبار الموثوق بها. وتنتهي إلى مثل ما يقول به الأنبياء بالاضافة إلى أنهم يدخلون في أبدان الناس

(١) السابق ج- ٧٧/٨٠-٨١/٨٨-٨٩/٢٨٢/٣٨٧-٤٣٦-٤٣٧.

ويتصرفون فيها تصرف الأرواح التى خلقت لها، ويخبرون أرواحها الخاصة بها، ويخبرونها وينفعونها، ويمرضون الأبدان ويشفونها ويعطلونها. قال ذلك بعض الحكماء الذين يقولون بالعزائم والرقى والتنجيم والرؤيا^(١).

ويتحقق أبو البركات من صدق هذه الآراء الثلاثة. ويقبل رأى الأول الذى يقوم على الوحي والنبوة. وهو رأى بعض الحكماء أيضا دون تأويل حتى ولو أشكل الجواز والتعليل. ويناقش كلام الحكماء، أفلاطون وشيعته، يتأمله ويعارضه ويسأل عن جوازه وامتناعه أوجوبه وعن كيفيته ولميته. وهو لا يختلف عن للرأيين الأول والثالث إلا فى طريق الإثبات، القسمة التى توجب تطابق عالم الأذهان مع عالم الاعيان.

وإذا كان عيب العرض غياب الدلالات والاكتفاء باعادة بناء العلم الوافد من وجهة نظر الموروث اعتمادا على العقل الخالص مع نوع من البرودة والحياد والخالى من التجارب الشخصية فإن هذه الدلالات تكثر فى العلم الالهى مكان التشويق بين الوافد والموروث. ويتكون الجزء الثالث "العلم الالهى" من مقالتين بلا عناوين وتتضمن كل منهما عدة فصول. ويضم أيضا علم الطب والأخلاق أى البدن والنفس لما كان موضوع النفس هو الحلقة المتوسطة بين العلم الطبيعية والعلم الالهى. ويسمى أيضا إلهيات، من إله وليس من الله^(٢). والعلم الالهى هو العلم بالموجود بما هو موجود. ويسمى للفلسفة الأولى. وموضوعه الله وملائكته، صفاته وأفعاله واسماؤه وكأننا فى علم الكلام. وهو نفس مفهوم العلم الطبيعى، الزمان والمكان، والجوهر والعرض، والصورة والمادة، والعلة والمطلوب مما يدل على أن العلمين علم واحد كما لاحظ الفارابى فى إحصاء العلوم واضعا العلم الطبيعى والعلم الالهى فى نفس العلم. وأهم موضوع فيه قدم العالم وحوثه، الموضوع الشهير بين المتكلمين والفلاسفة والصراع بين القدميين أنصار القدم والحدثيين أنصار الحدث. القدميون هم الدهرية الذين سموا الحدثيين معطلة لتعطيل الله عن وجوده^(٣).

وكالعادة يبدأ "المعتبر" باليسلة، والله ولى التوفيق. ويضيف الناسخ بعد اسمه "رضى الله عنه"، وبالحملة والشكر على الأفضال والآلاء. بل ويبدأ كل مقال بها بالاضافة إلى أن التوفيق من الله وعليه التوكل وبه الاستعانة واليه الإجابة^(٤). وتظهر العبارات الايمانية فى آخر

(١) السابق جـ ٢٨٩/٢-٢٩٧/٣٨١.

(٢) السابق جـ ٣/٤-٧/٦.

(٣) السابق جـ ٢٨/٣-٤٨.

(٤) السابق جـ ٢/١-١٢٠/١٦٠.

كل مقالة مثل الحملة والصلاة على محمد النبي وآله الأكرمين وسلم تسليما، وهو حمبي وعليه أتوكل. والله أعلم بالصواب مع الشكر للنعماء، بالإضافة إلى الناسخ وخطه وتاريخ النسخ الأول والثاني^(١).

ويتم الانتقال بسهولة ويسر من مدح الله إلى مدح السلطان سواء من المؤلف أو من النسخ^(٢).

٨ - مقاصد الفلاسفة (الغزالي). وهو نوع من العرض الكلي من أحد خصوم الفلاسفة وهو الغزالي (٥٠٥ هـ) قيل أن يكتب "تهافت الفلاسفة". فالعرض الموضوعي يسبق النقد. فإلى أي حد يمكن للنقد أن يعرض عرضا موضوعيا لم أن كل عرض قراءة؟ لذلك يخرج الغزالي عن القاعدة. ولا ينتظر نقد الفلاسفة في "التهافت" ويبين في الطبعيات فساد استنباطهم^(٣). وهو من حيث "التحول" يكون في التراكم، تنظير الموروث قبل تمثل الواقع، نظرا لأولوية الاستشهاد بالحديث وللقرآن وباللغة العربية والفقه والكلام على الاستشهاد بأرسطو^(٤). صحيح أنه مازالت تظهر بعض الألفاظ المعربة مثل إيساغوجي، المنكجن، الكروبيون، يونانية وفارسية وعبرية دون ميزة خاصة لليونانية. وهو عرض وجيز وواضح. فمن يغني النقد عليه أن يكون قادرا على العرض لمقاصد الفلاسفة أكثر من الفلاسفة أنفسهم.

بل أنه يستخدم للجداول لبيان ضرورة الشكل الأول منتجها وعقيمتها. ويكشف العنوان "مقاصد الفلاسفة" عن النوايا والبواعث والأهداف وليس الآراء والمعتقدات والمذاهب. فالفلسفة مقاصد كالشرعية. وكل ما سواها تطويل وحشو وزوائد على سبيل الاختصاص والحكاية^(٥).

ويشمل العرض أقسام الحكمة الثلاثة: المنطق والطبيعات والالهييات، ولكن الغزالي يقدم الالهييات على الطبيعيات ويرر ذلك بأهمية الالهييات وكثرة الخلاف فيها ولأنها غاية

(١) السابق جـ ١/٢٠٣-٢٣٣ جـ ٢/١١٩/١٥٩/٢١٢/٢٣٦/٢٩٧/٤٥٠-٤٥١.

(٢) "وذاك يا حسن المهود وأطوب الأزمان وأعلى الدول للدولة العلية العشاقية تحت ظل دولة السلطان بن السلطان حضرة مظفر الممالك سلطان العلوم (مير عثمان علي خان بهادر) لآرالت شمس دولته ساطعة باهرة وتحت صدارة الرئيس الأعظم النواب المستطاب سرحيد وفوز جنتك بهادر المصدر الأعظم للرياسة الأصافية وصدر مجلس دائرة المعارف ونياية المجلس للنواب المستطاب محمد يار جنتك بهادر وتحت اعتماد النواب المعلى الأقطاب مهدي يار جنتك بهادر وزير السياسة والمعارف للرياسة والمسيد لدائرة المعارف والنواب المعلى الخطاب ناظر يار جنتك بهادر ركن الحلية للرياسة وشريك المسيد لدائرة وتحت الاهتمام باهر الانتظام لمولانا الهام السيد هاشم للتدوي لآرالت لقلدتهم عاطفة علينا وفيوضهم نازلة إلينا... وأنا أختر عبادة للمسكين .. السابق جـ ١/٢٨١.

(٣) مقاصد الفلاسفة ص ٨/١٢٠/١٨٢.

(٤) السابق ص ١٥٢/٣٢٠.

(٥) الحديث (٦)، للقرآن (٥)، أرسطو (٣).

العلوم ومقصدها. وتؤخر لعموضها وعسر الوقوف عليها قيل الوقوف على الطبيعيات^(١). ومن حيث الكم تأتي الالهيات أولا ثم الطبيعيات ثم المنطق^(٢). وتغيب الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والالهيات. وليس في الرياضيات، الحساب والهندسة ما يخالف العقل وبالتالي لا يمكن إنكارها أو جردها. ولا سبيل إلى الرد عليها. والمنطقيات أكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها. إنما يخالف الفلاسفة أهل الحق فقط في المصطلحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد. غايتها تهذيب طرق الاستدلالات، وهو ما يشارك فيه النظائر جميعا. والطبيعيات الحق فيها مشوب بالباطل، والصواب فيها مشتبّه بالخطأ. ليس فيها غالب ولا مغلوب. أما الالهيات فأكثر عقائدها على خلاف الحق، والصواب نادر فيها. هناك إذن تدرج من الصواب المطلق في الرياضيات إلى الصواب الغالب في المنطقيات إلى الصواب المشوب بالخطأ في الطبيعيات إلى الصواب الأقل في الالهيات. على نحو نازل ابتداء من الصواب، ومن الخطأ الغالب في الالهيات إلى الخطأ المشوب بالصواب في الطبيعيات إلى الخطأ الأقل في المنطق إلى غياب الخطأ المطلق في الرياضيات ابتداء من الخطأ على نحو صاعد وهو أقرب إلى المنطق التقليدي باستثناء بعض الاشارات إلى اللغة العربية وأساليبها في الحديث والفرق بينها وبين الاعجمية والبيئة الجغرافية العربية وبعض الأمثلة الفقهية والكلامية كمادة شارحة للمنطق^(٣).

في المنطق تظهر الأمثلة المحلية اللغوية كمادة العرب في الحديث عن زيد وعمر وعبدا^(٤). كما يبدو التقابل بين اللغة العربية واللغة الفارسية أو الأعجمية^(٥). إذ يفرق السالب والموجب في القضايا بين العربية والفارسية. كما يظهر التقابل أيضا في الالهيات في معنى الألفاظ مثل الوجود. كما تظهر الجغرافيا المحلية من البيئة العربية، الحجاز والعراق. ويضرب المثال بالمؤثرات العلم بوجود مصر ومكة^(٦).

ويظهر الموروث الفقهي والكلامي كمادة جديدة للمنطق. ويصح الاعتماد على الاستقراء في الفقهيات في اليقينيات. وفي الفقهيات كلما كان الاستقراء أشد استقصاء وأقرب إلى الاستيفاء كان أقرب إلى اليقين وأبعد عن الظن. ويسمى الفقهاء والمتكلمون المثال قياسا،

(١) مقاصد الفلاسفة ص ٧٤.

(٢) الالهيات (١٥٧)، الطبيعيات (٨٧)، المنطق (٦٨). مقاصد ص ٢.

(٣) ينقسم المنطق إلى خمسة فروع: الأول دلالة الألفاظ، والثاني المعاني الكلية واختلاف نسبها وأقسامها، والثالث تركيب المفردات وأقسام القضايا، والرابع تركيب القضايا، لتشكيلها وضروبها، والخامس في لولحق للقياس للبرهان.

(٤) مقاصد الفلاسفة ص ١٠٩-١١٠/١١١-١١٢/١١٣.

(٥) السابق ص ٢٢-٢٣/٨٠.

(٦) السابق ص ٥٣/٤٢.

قياس الجزئى على الجزئى. ويستعمل الغزالى بعض مصطلحات علم أصول الفقه مثل السبر والتقسيم وهو من مباحث اللطال مما يدل على استحالة عرض المنطق موضوعيا دون إعادة قراءة الوافد من خلال الموروث. ويضرب المثل بالتصديق بالمعجزات على المتواترات، وعلى المشهورات بقدره الله على كل أمر صادق لأن إنكار ذلك مستقبح وليس بصادق فإنه ليس قادرا على أن يخلق مثل نفسه بل يقال هو قادر على كل أمر ممكن فى نفسه. هو عالم بكل شئ ولا يقال عالما بوجود مثل له. ويضرب المثل بسؤال هل الله موجود على مطلب هل^(١). ويظهر الله كفكرة محددة فى المنطق. فالسلب يصح على المعلوم. مثال ذلك شريك الله ليس بصيرا ولا يقال شريك الله غير بصير^(٢).

والالهيات أيضا أقرب إلى الالهيات التثليدية^(٣). فالله هو سبب الوجود كله. موضوعها برئ عن المادة، أعم الأمور العامة وهو الوجود المطلق. ويسمى العلم الالهى وعلم الربوبية. ومبحث الجوهر والأعراض والصورة والمادة واللذة والمطلوب، والزمان والمكان، والكم والكيف والحركة والسكون مباحث مشتركة بين الطبيعيات والالهيات، مرة بلغة النسبى ومرة بلغة المطلق. والبارى غير منقسم كالنقطة لا بالقوة ولا بالمعل لأن واحدا غير متكرر يعلم الاجناس والأنواع والممكنات الحادثة. لا يجوز أن يعلم الجزئيات علما يدخل تحت الماضى والمستقبل والآن. بيده الخير والهداية ﴿الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى﴾، ﴿والذى قدر فهدى﴾. وهو منزّه عن كل نقص "أنت كما أثبتت على نفسك لا أحصى ثناء عليك"^(٤). ويتم الاستشهاد بأرسطو من منظور اسلامى. مثل أن الله يدرك جمال ذاته كما ندرك جمال نواتنا، كما تعرف الملائكة أنفسهم. والناس عاجزون عن إدراكه و"العجز عن درك الإدراك إدراكه"^(٥).

ويصعب فصل الالهيات عن الطبيعيات. فالطبيعيات تحيل إلى الالهيات فى مراتب الكون، صعودا من المعدن إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان إلى الملائكة والجن والشياطين، بالرغم من التفرقة بين العلمين. للملائكة جواهر، وجودها غير ماهيتها، الله وحده وجود بلا ماهية زائدة، وجود محض^(٦).

(١) السابق من ٦٣/٥٦/٥٣/٤٥/٤٣.

(٢) السابق من ٢٣.

(٣) تنقسم إلى خمس مقالات: الأولى فى أقسام الوجود وأحكامه وأعراضه الذاتية، والثانية فى ذات واجب الوجود ولوازمه، والثالثة فى صفات الأول، والرابعة فى ذكر أفعاله، والخامسة فى كيفية وجود الاشياء من المبدأ الأول.

(٤) مقاصد الفلاسفة من ٣٢٠/١٨١/١٦٧/١٦١/١٥٩/٧٨-٧٧/٧٤.

(٥) السابق من ١٧٧-١٨١/١٧٨.

(٦) السابق من ١٨٠/٧٨/٧٥.

وتظهر أمور المعاد في الالهيات وهو ما يغيب عند أرسطو. وينال الإنسان السعادة الأبدية في الآخرة ويلحق بالملا الأعلى ويكون رفيق الملائكة في القرب من الأول الحق بالصفة لا بالمكان. وتتحرك النفوس بالشق وتكون كالملائكة السماوية وهي العقول المبرأة عن المادة. وهذا هو سر القدر. وظهر الموضوع من جديد في الطبيعيات في القسم الخاص بالنفس. وفي آخر الطبيعيات في النفس تظهر أيضا بعض للمسميات مثل النبوات والكرامات، وتفاوت درجات الملائكة والانبيا والعلماء في مراتب القرب من الله (١).

كما ترتبط الالهيات بالعلوم الشرعية والعلوم السياسية المذكورة في تدبير المدن وترتيب أهلها وعلم تدبير المنزل علم الأخلاق. فكما أن الالهيات طبيعيات مقبولة إلى أعلى فإنها أيضا أساس الانسانيات. وتقوم المدينة على العلم "أشد الناس عذاب يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه". وهو العلم النافع والطم الهادي والموفق للصواب من ازداد علما ولم يزد هدى لم يزد من الله إلا بعدا. ويضرب المثل على التقدم بالشرف بتقدم أبى بكر على عمر وسائر الصحابة (٢).

أما الطبيعيات فهي أيضا أقرب إلى الطبيعيات التقليدية (٣). وتكرر موضوعات الالهيات نظرا لارتباط العلم. وينكر أرسطو في تعريف المكان وفي كيفية الإدراك (٤). وهي أقل أجزاء "المقاصد" دلالة.

العرض إذن كلى لأنه شامل لأقسام الحكمة الثلاثة ولكنه بقلم غير فلسفى، من الخارج وليس من الداخل، عرضا لمقاصد الفلاسفة وليس تعبيراً عنهم بقلم فيلسوف.

ثانيا: العرض النفسى الشعبى (إخوان الصفا)

١ - الفكر الجماعى أ- الخصائص والألقاب. ولأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامى يظهر نوع من الفكر الجماعى يعرض عرضا نفسيا الحكمة الثلاثية، المنطق والطبيعيات والالهيات ويزيد عليها قسما رابعا عن الانسانيات في "العلوم الالهية الفلموسية والشرعية" ثم تحويل ذلك كله على مستوى شعبى في أساليب التعبير بدلا من العرض للنسقى المنطقى المجرد عند ابن سينا الذى هو

(١) السابق ص ٣١٤/٣٠٥/٢٣٠/٢١٧/١٧٩/٧٥.

(٢) السابق ص ٣٠٨-٣٠٧/١١٩/٨٦.

(٣) تضم الطبيعيات خمس مقالات: الأولى فيما يعم الأجسام، والثانية في الأجسام البسيطة، والثالثة في المزاج والمركبات، والرابعة في النفس النباتى والحيوانى والانساقى، والخامسة فيما يفيض على النفوس من الحل للقلع.

(٤) مقاصد الفلاسفة ص ٢٨٢/٢٤٦.

ريما رد فعل عليه. وفي نفس الوقت له غاية سياسية واضحة في معارضة نظم الحكم كجماعة سرية باطنية. وهى سمات أربع تعتبر نقطة نوعية فى علوم الحكمة^(١).

فأول مرة يظهر فكر جماعى يعبر عن حال الثقافة الإسلامية فى القرن الثالث إعدادا لمشروع ثقافى مشترك استمر فيه على نحو فردى أبو سليمان السجستانى ثم أبو حيان التوحيدي وأبو الريحان البيرونى. وكان ابن المقفع قد بدأه من قبل وجرده ابن سينا على نحو منطقى خالص فى "الشفاء". لا تهم أشخاصهم بقدر ما تهم أعمالهم^(٢). ولا تهم معرفة كيف تم التأليف الجماعى. هل ناقشت الجماعة الكل بعد أن كتب الكل أم أنهم كلوا أحدا بالكتابة لهم ثم تمت المراجعة؟ هل كان ثمة تقسيم عمل، كل واحد من الخمسة كتب ما يخصه طبقا للتخصص أم أن كل واحد كتب جزءا أو عدة رسائل ثم تمت المراجعة العامة؟ هل حدث إجماع على الرسائل دون خلاف، وفى حالة وقوع الخلاف كيف تم تجاوزه؟

ويبدل الفكر الجماعى على أن للفلسفة تيار وليست أفرادا، حركة فكرية جماعية وليست فقط اجتهادات فردية. هى جماعة رأى، تذكر الموضوعات على رأى إخوان الصفا. المبادئ العقلية على رأى إخوان الصفا وليس مجرد نقل مادة بعد بيان الموجودات العقلية على رأى الفيثاغوريين، فالإبداع بعد النقل. للمبادئ عند الاخوان والموجودات عند الفيثاغوريين وكان الاخوان حولوا الأعداد إلى مبادئ فقط وليست موجودات. لهم رأى مخالف لمذهب الفيثاغوريين فى المبادئ العقلية والأعداد. الهدف من رسالة "المبادئ العقلية" إثبات أن الوجود متقدم على البقاء، والبقاء متقدم على التمام، وللتمام متقدم على الكمال، والاعلان عن ذلك فى نهاية الرسالة. فالمادة لها هدف وتوجه، الانتقال من الرياضيات والمبادئ العقلية إلى الوجود. لا يخاطبون إلا أنصارهم وليس خصومهم كما يفعل المتكلمون. لذلك غاب الجدل وحضرت الرياضيات الروحية. هم أصحاب اعتقاد. وفى بعض رسائلهم خصال واضعى النواميس واتباعهم وشرائطهم. ولما كان إخوان الصفا جماعة رأى كانت لهم جماعات مضادة

(١) كانت "رسائل إخوان الصفا" مقلدة فى ذهننا مثل "راحة العقل" لحمد الدين الكرملى لا تدرى لها وضعا فى حياتنا الجامعية الأولى مثل "تنزيه القرآن عن المطاعن" للبيقلانى ولما يصدد كتابة "من العقيدة إلى الثورة"، وهو لا يدخل فى علم الكلام بل أدخل ريما فى علوم القرآن، فالمؤلف يكتب فى عدة علوم. ثم انحلت الرسائل فى نسق العلوم بعد قراءة المسجستانى ورسائل الاسماعيلية وعرفت مكتبها فى تزيين الفكر الإسلامى كرافد شعبى سياسى باطنى معارض فى مقابل الرافد المبنى السلطوى للمجرد.

(٢) هم أبو سليمان محمد بن مشر اليمسبى المعروف بالمقسمى، أبو الحسن على بن هارون الزنجاني، أبو أحمد المهرجاني، أبو الحسن للصوفى، زيد بن رفاعة. أبو حيان: للمقلسات ص ١٤-٢٠.

هى جماعات الجهل والفساد^(١). هم جماعة أصفياء وأصدقاء وكرماء، كانوا نياما فى كهف آدم فاستيقظوا فى مملكة صاحب الناموس، وشاهدوا المدينة الروحانية التى خرج منها آدم وزوجه بفضل ابليس، لا فرق بين وصف الواقع والخيال، الحاضر والماضى، السياسة والأسطورة. هى جماعة خلاص من الظلمات إلى النور، ومن مدينة الأرض إلى مدينة السماء. هم أصفياء فيما بينهم، صابرون على اللبؤى فى المرء والضراء، معتسلمون لدينهم، منقادون إليه بنفوس صافية مطمئنة. وهم أحق الناس بالعبادة للشرعية ومراعاة أوقاتها وأداء فروضها، ومعرفة حلالها وحرامها بالإضافة إلى العبادة الفلسفية، وتأسيس ثلاثة أيام أعياد للاجتماع مع الاخوان، وأما قريباتهم فانه يجمع بين الخصال كلها فى الشرع والفلسفة والتقرب بكبش إبراهيم^(٢).

وتصف كثيرا من الرسائل أحوال الاخوان فيما بينهم، كيفية معاشرتهم وتعاونهم والمودة بينهم فى الدين والدنيا، والثبات على مبادئهم دون تلون أو انقطاع لأنهم نفس واحدة فى أجزاء متفرقة. فإذا تغيرت الأجسام فالنفس باقية. يتعاون الاخوان فيما بينهم لصالح الدين والدنيا معاونة صاحب المال لصاحب العلم وصاحب العلم لصاحب المال. هى جماعة مغلقة^(٣). يصفون معاملاتهم ومعاوناتهم فى أمور الدين والدنيا. متعة كل أخ فى تعاونه مع أخيه. يريد له ما يريده لنفسه، ويكره له ما يكرهه لنفسه. ينصحبون بعضهم بعضا. ما يجمع بينهم أن كل واحد يعلم ويرى أن صلاح الدنيا والقرى بالآخرة لا يتم إلا بتعاونه مع صحبه^(٤).

ولدى الجماعة إحساس بالذاتية. يشيرون على أنفسهم. ولهم اعتقاد يصفون فيه حال الرجل الحكيم الصادق والطبيب الحاذق، هم الاخوان المؤمنون، الأقران البالغون، أهل المجد، وأبناء الحمد. هذبتهم الحكمة، وأسبغت عليهم النعمة، وكملت صورتهم، وعرفوا الشريعة. دخلوا السلام، واستوطنوا دار المقام، قنوة حسنة، عاشوا فى الدنيا بأبدان عابرة وأرواح

(١) فى المبادئ العقلية على رأى إخوان الصفا جـ ٣/١٩٩ ، فى بيان اعتقاد إخوان الصفا جـ ٣/٥٠ / ٥١٤/٣٤٥ ، اعتقاد إخوان الصفا جـ ٥/٧٦ / ٤/٣٢٩ / ٤/٤٠٣ / ٤/١٦١ ، فاحذرهم فأنهم اعداء أهل العلم ومخالفون لأهل الورع مضادون لآخوان الصفا لأن لحوالهم وأخلاقهم أخلاق الشياطين وقوتهم قوة الدجالين جـ ٣/١٧٢ / ١٧٤ / ٣/٢١٢.

(٢) جـ ٤/١٨ / ٩/٢٦٨ / ٢٧١.

(٣) تشبه إلى حد ما الجماعات الإسلامية المعاصرة.

(٤) الرسالة الرابعة فى كيفية شجرة إخوان الصفا وغلان الوفا وتعاون بعضهم لبعض بصديق المودة وصحبة المحبة ومحض الرفقة والشفقة والتحنن والرحمة وسيرتهم فى صلواتهم ومذكراتهم ومجالسهم واجتماعاتهم جـ ٤/٣٩ / ١١/٤٨ / ٥٥ / ٦/١٢٦ / ٤/١٢٠ / ٩/٢٧٠.

طاهرة، وشاهدوا الحق بعين اليقين، وعرفوا نازل الايمان، وعرجوا إلى ملكوت السماء مع الملائكة. يؤمنون الوحيد، ويعينون على السعادة. ليس فيهم أتباع اليونان أى أنهم جماعة محلية صرفة تعبر عن الواقع المحلى وبه الموروث أولاً والوافد ثانياً. الخلاص عن طريق الجماعة. لهم دعوة وتبليغ مثل سائر فرق الشيعة^(١). منهم السعداء والنجباء وأهل البصائر وذوى المراتب. هم أصحاب العلوم المكنونة والسرير المكتومة^(٢). جمعوا بين الفلسفة والتصوف، بين العقل والاشراق^(٣). يبدون وكأنهم جمعية علاجية الهدف منها إصلاح النفوس المريضة. وقد عرضت قصة الطبيب الرقيق فى إحدى الرسائل. لهم أسلوب فى الحياة وطريقة فى المعاشرة ومعاونة بعضهم لبعض، وكيف يكونوا فى اجتماعاتهم وأعيادهم وجماعاتهم وعبادتهم وصلواتهم ومذكراتهم وحكمهم. مهمتهم جمع الشمل بظهور النفس الزكية والارواح الطاهرة للمطمئنة. ويدل اسم الجماعة على تكوينها الدخلى، جماعة باطنية داخلية مترابطة بالقلب وليس بالمصالح. تتجاوز الطبقات الاجتماعية والأحزاب السياسية. ويعبر الفكر الجماعى الشعبى عن الوحدة العضوية بين الدين والفلسفة، الأدب والتصوف. لذلك غلب عليه الاشراق الذى أعطاه الفارابى وابن سينا ثم السهروردى صياغاته العقلية والمنطقية.

وتعبر "الرسائل" عن التراث الشيعى الاسماعيلى تاريخياً وفكرياً، مضموناً وشكلاً^(٤). كتبتها جماعة سرية تتبع الأئمة بعد أن غاب صاحب الشريعة وقتل الفاروق وذو الدارين. فاخفى الاخوان، وانتقلت دولة الخلائق حتى يحين وقت الظهور. علومهم سرية، وإشاراتهم خفية لا يطلع عليها أحد إلا هم ومن صفت أذهانهم ونفوسهم وتشبهوا بالاله بحسب الطاقة الانسانية، ونالوا السعادة فى الدنيا والفوز فى الآخرة. وهم خلفاء الرسل فى اسرار الناموس، وخلفاء الأئمة المهديين والخلفاء الراشدين. للرسائل كلها بيان لأخلاقهم وخصالهم وشرائعهم وعلومهم ومعارفهم وطرائقهم. وفى تقسيم أصناف الناس فى خدمة الناموس إلى ثمانية، القسم للثامن كله من الأئمة الذين كتبت لهم هذه الرسائل^(٥). بالرسائل سمات أدبيات الشيعة التى تم ترويجها عند أهل المنعة مثل أدبيات الكرمانى والعامرى والمجستلى. بها الفاظ الشيعة مثل ورثة الانبياء، خلفاء الرسل فى الأرض، الأئمة المهديون.

(١) هم أشبه بالماسونية أو البهائية الملعونة.

(٢) حـ ٨٠-٧٩/٢٣٧/١٠٤/١٠٢/٥/٤/٥.

(٣) تأسست فى البصرة ولقيت لها فروع فى بغداد، والبصرة مهد المعتزلة والصن البصرى، العقل والتصوف

فى آن واحد حـ ١٢/١/٢ حـ ٣٧٨/٩/١ حـ ٢١/١ حـ ٣٢٩/١١/٤ حـ ١٤٦/٧/٤ حـ ٢٠٢/٥٣٧/٥.

(٤) الرسائل من تعاليم دعاة محمد بن اسماعيل بعد أن خرجوا إلى اليمن والمغرب وكافة أقطار الشرق. نشأت

فى المشرق وانتقلت إلى الاندلس، حاتم بن عمران: الأصول والأحكام ص ١٢٠-١٢١.

(٥) للرسائل حـ ٢١٩/٩/٤ حـ ٤١٧/١١/٤ حـ ٤١١/١١/٤ حـ ٢٢٧/٩/١.

وتدل ألقابهم على المعارضة للسياسة التي تبدأ بالفكر والعمل فهم "إخوان الصفا وخلان الوفا". يجتمعون على الصفاء والوفاء أى الصديق ضد غواية السلطة والنفق^(١). ولأول مرة تعطى جماعة لنفسها عدة ألقاب كلها مدح وإطراء وشكر فى النفس كما يفعل أهل السنة فى وصف أنفسهم بأهل المنة والحديث، أهل الاستقامة. وتختلف الألقاب فيما بينها قصرا وطولا بين لقب سواحد "إخوان الصفا"، أو لقبين "إخوان الصفا وخلان الوفا"، أو ثلاثة "إخوان الصفا وفلان الوفا ومذاهب الربانيين الالهيين" أو أربعة "إخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد" أو ستة "إخوان الصفا، وخلان الوفا، وأهل العدل، وأبناء الحمد، وأرباب الحقائق، وأصحاب المعاني"، ومنها خرجت كثير من حركة المعارضة السياسية كالقراطة والحشاشين. والبعض انضم إلى الفكر اليونانى الخالص وانعزل سياسيا عن مقاومة الظلم الدخلى وإن قاوم الاحتلال الخارجى مثل الدروز والبعض أصبح مجرد أقلية سلطوية مثل النصيرية.

وقد توحى بعض الألقاب الأخرى بالسلب مثل القداح أى مبدع المكر، قداح الحكمة الخسلس أى أخ المختلس، والمتعصب إلا أنها أيضا تعنى الفاعلية ومقاومة الشر بمثله، والظلم بمثله. وبعض ألقابهم إيجابية مثل زبد الهداية. لهم دولة تظهر عندما يصير الحكم والأمر إلى القدس ويبت المشترى ومثله للشمس. فتظهر فى عالم السعادة، ويستقيم أمر الدين، وينتظم العالم كله على حكمة واحدة بعد الفترات. مدة حكمهم ١٥٩ سنة، إلى هذا الحد تصل الدقة فى التنبؤ السياسى. ورئيسهم السابع الآتى فى آخر الزمان منهم، سيد إخوان الصفا المحيط بعلم من تقدمه من الرؤساء الستة. يعبرون عن فكر المعارضة وليس فكر السلطنة، فكر الشيعة والحركات السرية. طهارة قوية ضد نفاق الخارج، وإعلاء للنفس ضد ضعف البدن^(٢).

ب- الرسائل . هم أصحاب رسائل يُعرفون بها، ولغة فيما بينهم خاصة بهم، تميزهم عن باقى الناس مثل الصوفية. للهدف منها بيان معنى اسرار التتزيلات النبوية وكشف أكثر الرموز والاشارات والنواميس. ولا يفهم خطبهم إلا من هو أهله، العلماء الفضلاء الذين تعرفوا على الجماعة ورسخوا فى العلم، ومارسوا الرياضيات الحكيمة المقرونة بأسرار

(١) إخوان الصفا جـ ١/٣٧٠ هـ ١٥٨/٤/١ جـ ٣٦١/٩/١ جـ ٧٨/١٦/٣ جـ ١٩٩/٢/٣ جـ ٢١٧/٣/٣ جـ ١/٤
٥٣٧/ جـ ١٨٣/٣/٤ جـ ٣٧/٣/٤ جـ ٤٠/٣/٤ جـ ٤١/٤/٤ جـ ٥٥/٤/٤ جـ ٧٦/٥/٤ جـ ١١٦/٥/٤ جـ ١/٤
١٢٦ جـ ١٤٦/٧/٤ جـ ١٦١/٧/٤ جـ ١٧٠/٧/٤ جـ ٢٦٨/٩/٤ جـ ٢٧٠/٩/٤ جـ ٢٧١/٩/٤ جـ ٢١٩/٩/٤
جـ ٣٢٩/١١/٤ جـ ٤١٧/١١/٤ جـ ٤١١/١١/٤ جـ ٤٢١/١١/٤ إخوان الصفا وخلان الوفا (٧) جـ ٣٦/٢/١ جـ ٢/١
٣٦ جـ ٣٩/٤/١ جـ ٤٥٢/٤/١ جـ ٤١٧/١١/٤ جـ ٤٢١/١١/٤ إخوان الصفا ومذهب الربانيين جـ ١٤/٣/٤ جـ ١٤/٣/٤ إخوان الصفا وخلان
وفوا ومذاهب الربانيين الالهيين جـ ٣٩/٣/١ إخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد جـ ٤٣/٢١/١
إخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد وأرباب الحقائق وأصحاب المعاني جـ ٤٧.
(٢) جـ ٣٩٩/٥.

الكتب الالهية وإشارات الأنبياء. الغرض منها بيان سيرة الانسان وأعماله وتشبيهه بأفعال الملائكة^(١). كل رسالة من الرسائل الاحدى والخمسين تتضمن علما أو فنا أو أدبا. وهي مكتوبة بلغة سهلة يفهمها الجمهور. ولما كان بيان اتفاق الحكمة والشرعية بحرا واسعا لزمّت سهولة التعبير عن ذلك للعامّة بالنكت والأمثال حتى يفهم المبتدأ معانيها. ويوضع ذلك على نحو وجيز ومختصر فى نسق عام عقلى يقوم على إثبات وجود الله المصانع البارى الحكيم القديم الحى العالم. جعل العالم فى ترتيب واتقان وتكبير طبقا لمراتب الموجودات واستعدادات الكائنات، لا فرق بين الطيبة والانسان، بين العالم الاكبر والعالم الأصغر. ويتم تعليم ذلك كما نتعلم الصنائع حتى تثبت للمتعلم صحته. فان لم تقم على تصورات محددة فانها كلها تمثل تصورا واحدا للعالم^(٢).

ويغيب عن الرسائل التحليل العقلى للتصورات. فلا توجد أفكار مبرهن عليها بل مجرد إعلان عن مواقف. والبرهان الوحيد هى الحجج النطقية وكأن القرآن وباقى الكتب المنزلة متفقة معهم دائما. خطابها موجه للجمهور العريض وليس إلى الخاصة. يعبر عن الفلسفة الشعبية وليست مناقشات الصالونات. لا تتضمن فلسفة برهانية استدلالية، لا أسلوب ولا مصطلحات ولا موضوع ولا حتى أخلاقا عملية واضحة بالرغم من البحث عن المعانى والدلالات. البراهين أبحاث نفسية. الاحكام بالبرهان، والايهام بالخطابة والتوسط بالجدل. الایهام بالثدو والافهام بالتوسط، والافهام بالتناهى. وأحيانا تبدو الرسائل سانحة على قدر كبير من السطحية والعامية. لا يوجد فيها حث على الغضب والثورة والتمرد على الواقع الفعلى دون تعويض عن القهر بالنصر فى عالم الخيال^(٣).

يستعملون الرمز الدينى والرياضى والطبيعى والانسائى مما يستدعى انباه العامة والخاصة. يعتمدون على الخيال الشعبى والأمثال العامية والفن القصصى على لسان البشر والحيوانات والطيور. الأسلوب شعبى غير اصطلاحى يوافق هوى العامة على عكس الأسلوب المجرد العقلى المنطقى النسقى عند ابن سينا. يخاطب المشاعر، تسكينا للمستضعفين وعزاء للمضطهدين. الأسلوب غير جميل بالضرورة لكنه عاطفى خطابى انشائى. لا يدل على نضج فلسفة الخاصة بل يعبر عن شعبية ثقافة العامة. فاذا وفق فلاسفة الخاصة فى النقل وترجمة المصطلحات فان رسائل الاخوان قد استطاعت تجميع هذا الخضم الهائل من الثقافة

(١) جـ ٢٣٩/٥٣٥/٥ جـ ٧٨/١٦/٣ جـ ١١٦/٥/٤ جـ ١٥٢/٧/٢.

(٢) جـ ٥٣٨/١/٤ جـ ١٥٢/٧/٢ جـ ٣٠-٢٩/١٤/٣ جـ ٧٦-٧٥/١٦/٣.

(٣) جـ ٣٣٦/٩/١ جـ ٧٨/٧/١ جـ ٥/١.

الشعبية التي تكشف عن فلسفة رجل الشارع التي تزوج فيها الوافد مع الموروث لصالح الموروث. هي أقرب إلى الحلقات الشعبية والطرق الصوفية والمنكبات الثقافية الشعبية^(١).

ولما كان هدف الجماعة استرجاع أعضاء لها للانخراط فيها اتسمت الرسائل بما تنسم به أدبيات الدعوة الشعبية من تكليس وتمويه وتخف تحت ستار الدين والاكثار من النصوص ايهاا للعلماء، والايحاء بالاسرار ذات للمعاني الخفية حتى تتوه العامة فيتولى الداعية أمر هدايتها. ويتم التستر تحت الموضوع المحايد مثل الموسيقى أو أى موضوع آخر كمناصفة من أجل الاعلان عن شيء آخر. ويتم الاستشهاد بالأديان كلها ليبيان وحدتها وربما لإخراج الناس من دين السلطة وزعرعته إلى دين آخر مناهض لها. يهدف أسلوب الرسائل إلى نزع مقاومة القارئ، والاستسلام كلية للآخون، ونقله من علم إلى علم، وإخراجه من ولاءاته القديمة واندخاله فى ولاء جديد عن طريق التأكويل. قد تكون عناوين الرسائل خادعة، وموضوعاتها نوعا من الغطاء المنائر، الموسيقى، للفلك... الخ، والمقصود ضم القارئ إلى الدعوة وتجديد أعضاء جدد لها. لذلك جاء التأليف مصطنعا وليس طبيعيا، موجها وليس محايدا.

ومن وسائل الإيهام إعتاب القارئ وجعله يلهث وراء الأسرار والمعنيات والدخول فى موضوع والخروج إلى آخر إما لأن الرسائل لا تقول شيئا أو لأنها تقصد فقدان القارئ أو المستمع القدرة على التفكير المنطقي للمنظم. تخلط كل شيء بكل شيء، حتى يمل الانسان فيفقد الاهتمام لأنها لا تهتم بشيء ويستسلم. ومن وسائل الإيهام التطويل الذى لا لزوم له فيقبل المستمع عن جهل كل هذا العلم. وفى نفس الوقت الاعتماد على أشخاص معينين معروفين بالأفكار المعروضة حتى لا تكشف العامة مصادر الفكر أو تراجع عليه وتحقق منه. وتوغل فى التلطييل والبحث عن دلالة كل شيء وعن علة لكل ظاهرة للإيهام بالعلم وبفهم حقائق الطبيعة. ويستعمل العلم لإيهام العامة به وهى الجاهلة حتى الأسماك والحياتان^(٢). وتغلغلها بعض اللوادر للتسلية أو حوارات تشد الانتباه على ألسن الطيور والحيوانات أومناظرات إشكالية مثل المنطق واللغة بين متى والميرافى. وتظهر فيها أساليب الاقتناع الشعبى كما هو الحال فى الوعظ الدينى والخطب على المنابر فى الأعياد والجمع. وتنسم الرسائل ببعض التكرار، مجرد عرض مادة بلا منطق أو استدلال من أجل "تدوين" القارئ بعد إربابه بهذا القدر الهائل من المعلومات. وللتكرار يعلم تصفية النفس للوصول إلى الله وهو غرض معظم الرسائل وجوهرها وسلخها من المجتمع للظالم إلى جماعة العدل. ويتكرر

(١) وذلك مثل البرامج الدينية فى أجهزة الاعلام فى صعرنا والدروس الدينية فى المساجد خاصة فى الريف وجلسات المصائب ودروس ما بين المغرب والعشاء وحكايت رمضان وفوازيها وقصص ألف ليلة وأيلة.

(٢) وهو ما يفعله حاليا أصحاب برامج "علم والإيمان" فى أجهزة الاعلام المرئية.

ذلك بأشكال أو تصيلات جديدة عن الطريق بداية ووسطا ونهاية. والمقصود إخراج الإنسان من عالم الواقع إلى عالم الوهم، ومن الحقيقة إلى الخيال حتى يمكن إخراجها من تحت سلطان الدولة. ومن ثم ترتبط النفس بعالم الكواكب، ويرتبط المأل الأدنى بالمأل الأعلى تعويضا عن النقص فى الدنيا ورفعاً للروح المعنوية فيها. للظلم الجسد، وللمظلوم الروح كما هو الحال فى التصوف. والحديث عن السحر والملائكة والجن والشياطين يثير الخيال. يبدأ الداعية بالتجربة الحسية والمشاهدات العيانية ثم ينتقل منها إلى الدلالات البعيدة^(١).

وقد سهل استبعادهم منذ البداية وقبل الفلسفة من الداخل ومن الخارج. هاجمهم أبو سليمان السجستاني ربما لأنهم لم يبلغوا درجة من التجريد العقلى والاحكام النظرى، واستعملوا القول الخطابى دون البرهانى. وهاجمهم الفقهاء فى معرض هجومهم على الفلاسفة دفاعا عن الموروث واستبعادا للوافد.

وبطبيعة الحال يمكن نقد الفكر الفلسفى الشيعى حتى ولو كان معارضا مثل نقد الفكر الفلسفى السنى سواء كان فى السلطة أم فى المعارضة مثل التبعية والتقليد والقول بعصمة الأئمة والاشراق الباطنى والنزعة الصوفية والطابع الاحتفالى الشعائرى^(٢).

والسؤال الآن: لماذا يستمر هذا اللون من الفكر الفلسفى الجماعى السرى أو العلنى المعارض للسلطة القاهرة؟ ربما تحولت إلى طريقة صوفية نخوية كما هو الحال فى بعض الجماعات المتناثرة باسمها، تعبيراً عن عجز العصر الراهن عن مقولمة الطغيان وإثبات السلامة^(٣).

ويعترف الاخوان بأن علومهم مأخوذة من أربعة مصادر. الأول كتب الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعيات دون ذكر للمنطق. والثانى الكتب المنزلة على لسان الأنبياء مثل التوراة والانجيل والفرقان. والثالث الكتب الطبيعية وهو تكرار للطبيعيات عند الحكماء. والرابع الكتب الالهية وهو تكرار أيضا للالهييات فى علوم الحكمة^(٤). لا فرق بين الوافد والموروث. بل هى أقرب إلى الموروث منها إلى الوافد. يرثون هذا التراث كله من

(١) جـ ٥/١ - جـ ٢٣٤/٥ - ٢٣٩.

(٢) قال عنهم أبو حيان: "قد رأيت جملة منهم وهى مبنوثة من كل فن ولا اشباع ولا كفاية. وهى خرافات وكتابات وتلفيقات وتزيينات. وحملت عدة منها إلى شيخنا أبى سليمان المنطقى السجستاني محمد بن بهرام وعرضتها عليه فظفر فيها أياما وتجرها طويلا ثم ردّها على وقال: تبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أجروا، وحاموا وما وردوا، وغشوا وما طربوا، وسجوا فلهلوا، وقسطوا فظفروا" جـ ٢٠١/١ - ٢٠٢.

(٣) لىس الأب جورج شحاته قنوانى "جمعة الأخاء لىلى" الحوار بين الأديان فى الأديرة. لم يسمع بها أحد ولم يساهم فيها إلا بعض الرهبان أو المعجزة أو الأدعاء.

(٤) جـ ٤/٤٢٦ - جـ ٥/٢٤٥/٢٨٦.

أول آدم حتى الشريعة للمحمدية والملة الهاشمية. وتشير إليهم الكتب المقدسة بأوصافه، ﴿أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾، ﴿ركعا سجدا﴾، الشهداء الصديقون. جاء الوحي إليهم على لسان جبريل.

لقد استطاع إخوان الصفا تمثل الوافد داخل الموروث الفقهي والكلامي والفلسفي والصوفي. كان ولاؤهم للحكمتين، الوافد والموروث وإن تغلب الموروث على الوافد من حيث الكم. ومن ثم تقع الرسائل كنوع أدبي في باب التأليف، في تنظير الموروث قبل تمثل الوافد. وكلاهما متمثلان متحدان. فلا الموروث أساس الوافد ولا الوافد أساس الموروث. لا الشريعة أساس الحكمة ولا الحكمة أساس الشريعة بلغة ابن رشد. لا النقل أساس العقل ولا العقل أساس النقل بلغة الكلام، نظرا لاتحاد العقل والنقل في علاقة تماهى مطلق وليس في علاقة أصل بفرع، في علاقة أفقية وليست في علاقة رأسية. هما وجهتان لعملة واحدة، مرآة مزدوجة تظهر فيها صورة الوافد في الموروث وصورة الموروث في الوافد، صورة الآخر في الأنا وصورة الأنا في الآخر.

وتشير الرسائل إلى الموروث الأصلي أكثر مما تشير إلى الوافد، مدعما بالنصوص. فلا نص إلا في الموروث ولا نصوص من الوافد ترجمة أو تعليقا أو شرحا أو تلخيصا أو جمعا أو عرضا. ويظهر من تحليل الرسائل الاحدى والخمسين تمثل الوافد داخل الموروث، وإعادة بناء الخارج على الداخل سواء من حيث المنظور، التحول من الخارج إلى الداخل ومن الداخل إلى أعلى، من العقل إلى القلب، ومن القلب إلى الله، من الكون إلى النفس ومن النفس إلى الروح أو على مستوى الأنفاظ مع ظهور مصطلحات الموروث مثل الروح، السموات، الملائكة، الملاء الأعلى، الروح الأمين ... الخ. كما يتم التحول من الفلسفة إلى الدين، ومن الجغرافيا إلى الأخلاق، ومن الميت إلى الحي، ومن المنطق إلى الحس. فأنواع الحكمة كلها تؤدي إلى الالهيات.

فالمنطق ميزان البصائر، ويقيم الوزن بالقسط كما فعل الغزالي في كتبه المنطقية^(١). يهدف إلى الانتقال من الصور المجردة للمعراة عن المولد إلى الجواهر المحضة الروحانية. الرسالة الأولى في مبادئ الموجودات العقلية على رأى الفيثاغوريين قبل تحويلها إلى مبادئ الموجودات عند إخوان الصفا. والرسالة الثانية هي مبادئ الموجودات العقلية على رأى إخوان الصفا أى الانتقال من النقل إلى الابداع، انتقالا من الوجود إلى العقل. والفيثاغوريين هم الوحيدون الذين يظهرون مع الحكماء في عناوين الرسائل. لذلك يمتاز فكر الاخوان بالأممية في مقابل الثقافة الوطنية بلغة العصر، رؤية حضارية شاملة تخلو من صراع الثقافات، ثقافة الأنا وثقافة الآخر.

(١) جـ ٢٦/١٤/١ - جـ ٢٢/٢/٢.

والفرض من الطبيعيات تحويل الطبيعة للمينة إلى الطبيعة الحية، والمادة إلى الخلق،
والشئ إلى الدلالة، والآية الطبيعية إلى الآية القرآنية، والسماء والعالم إلى أطباق السموات
وتركيب الأفلاك والعرش والكرسى، وحركات الأفلاك إلى الروح القدس، والكون والنفس وقوى
النفوس الفلكية إلى الملائكة الموكلة بها وللوح المحفوظ، وميزان القسط والكتاب وخليفة الله.
وتظهر في بعض رسائل الفلك المصطلحات الدينية مثل كسوف الشمس وخسوف القمر. فالقرآن
لغة للتحليل العلمي^(١). وفي الطبيعيات يتم تحويل علم الفلك إلى كائن حي، ويتحول من العلم إلى
الربوبية يتم مناجاتها والتغزل فيها لأن الفلك من صنع الباري في غاية الاتقان والصنع والحكمة.
لذلك كان للفلك كرى الشكل لأنه اكمل الاشكال وبعد عن الآفات. سريع الحركة، مركزه في
وسطه، وأقطاره متساوية ويحيط به سطح واحد، ولا يماس غيره إلا على نقطة. تشخيص
الأفلاك منظور موروث. ويتم عرض ربوبية المثلثات والوجوه والحدود والنوهرات والآثي
عشریات ومواضع السهام، وأن الكواكب السائرة كالأرواح والبروج لها كالأجساد، والعالم إنسان
كبير ذو نفس وروح، حى عالم طائع لباريه وخلقه. وجد العالم عن الباري، وحكمته منقطة فيه.
في البعض حكمته ظاهرة، وفي البعض الآخر خفية. وأحيانا يتم الاعتراض على التصورات
مثل أثر الكواكب على أحوال الناس دفاعا عن الحرية وتكافؤ القرص ورفضاً للقضاء والقدر
وجود كل إنسان في دور وخلق العالم كلمح البصر^(٢).

ويتم التعبير عن الالهيات بالفاظ الموروث مثل: الباري المبدع الأول، سبب الكائنات
والكليات والجزئيات، ذو الجلال والاکرام، كل شئ صادر عنه، علة العلل، مبدأ المبادئ
وبالفاظ الواقد مثل العقل والعقل الفعال. والالهيات أيضا تبدأ بالنفس، والانتقال من
المحسوسات إلى المعقولات، ومن الجسمانيات إلى الروحانيات، وتشويق النفوس إلى الصعود
إلى عالم الأفلاك ومنزل الروحانيين والملائكة المقربين. وآخر مرتبة الانسانية متصلة بأول
مرتبة الملائكة، وهم سكان الهواء والأفلاك، وأن نفوس بعض الحيوانات ساجدة لنفوس
الإنسان، خليفة الله في الأرض. ونفوس بعض الحيوانات شياطين عصاة مغلفة في جهنم. إن
كان الإنسان خيرا عاقلا فهو ملك كريم. وإن كان شريرا فهو شيطان رجم. النفس تنود إلى
المعاد. جسد الإنسان مختصر من العالم المدون في اللوح المحفوظ. وهو الصراع بين الجنة
والنار، وهو ميزان القسط، وهو ميزان القسط، وهو الكتاب. والصنعة التي أبدعها الله ونفس
الإنسان خليفة الله في الأرض حاكما بين الخلق في العالم السفلى ثم في العالم العلوى، وأن
الإنسان إذا عرف النفس عرف الرب ووصل إليه^(٣).

(١) ٢٣/١/١ → ٢٣/٥/١ → ٢٧/٢/٢ → ٢٧/٣/٢ → ٢٨/٥/٢ → ٢٨/٦/٢ → ٢٨/٣/١ → ١٢١/٣/١.

(٢) ١١٩/٣/٢ → ٣٦/٣/٣ → ١٤١-١٤٠/٣/١ → ٣٧/٥/٣.

(٣) ٣٥/١/٣ → ٣٦/٢/٣ → ٣٧/٤/٣ → ٤١/١/٤ → ٢٦/٢/١ → ٢٢/٣/١ → ٢٩/٨/٢ → ٢٩/٩/٢ → ٣٠.

ورسائل الأخلاق تبين اختلافها وعللها اعتماداً على أخلاق الأنبياء وسير الحكماء. وتصبغ التفرقة بين النفس والأخلاق والسياسة. فالنفس الإشراقية بداية الأخلاق، والأخلاق النفسية منطلق السياسة. ويبدو الانتقال في التحول من استعمال لفظ النفس إلى لفظ الإنسان. الإنسان عالم صغير مماثل للعالم الكبير. والنسبة جامع بين الاثنين. ويصل إلى رتبة الملائكة ومنازل الروحانيين ومعرفة الله والوقوف بين يديه، ويعرف ماهية الموت والحياة وحقيقة المعاد واللذات والآلام الجسمانية والروحانية. فالجسماني دالة على الروحاني. وأهل النعيم مع الملائكة المقربين، وأهل العذاب مع الجن ولشيططين. فما انتقل من الخارج إلى الداخل هو فقط المنطق والطبيعيات. أما النفسانيات والشرعيات فيداع، اثنان نقل واثنان إبداع^(١). وتظهر الأخلاق في الديانات الشرعية الناموسية والفلسفية. وقد وضعت كالعقائير والأنوية والأشربة لمرضى النفوس بعد إغراقهم عن طريق النجاة واستيلاء العصبية والحمية على أفئدتهم. لذلك تصف هذه الرسائل الطريق إلى الله، وتنبه النفوس على المعاد وأحواله وعرض مذاهب الريانيين وماهية المؤمنين وخصال المحققين. وفي الأخلاق والاجتماع والسياسة تكاد تغيب ألفاظ الوافد وتسود ألفاظ الموروث وحدهما بطابعها الأشعري الصوفي في الهداية والضلال والتوفيق والخذلان. وتقتضى الحكمة وضع الليرين (الشمس والقمر) حتى تزول ريبة الألهين من قلوب للشكاك^(٢).

$$.34/16/Y \rightarrow 33/14/Y \rightarrow 33/14/Y \rightarrow 33/13/Y \rightarrow 32/12/Y \rightarrow 14/1/1 \rightarrow (1)$$
$$.40/1/1 \rightarrow .40-39/1/1 \rightarrow .39/1/1 \rightarrow .44/11/1 \rightarrow (3)$$

والمجتمع الفاضل لا يوجد قط في الأرض، مجتمع الأخيار في مقابل مجتمع الأشرار بل أيضا في السماء، مجتمع الملائكة المقربين في مقابل المردة والشياطين. لم يكن عند اليونان ملائكة لها أجساد ثم تهنبت وشرقت وصارت نفوسا بعد أن أخذت طريق التصفية فصارت مغتبطة مسرورة عكس الجن والشياطين والغاريت. فهي أجساد فارقتها للنفوس الشريرة لإبراز التقابل بين الخير والشر. لذلك كان من الأفضل ألا تقارن أجسادها أن لها أجساد وتتأمل وأم تتكاثر. ولكن يظل التصور موروثا، غاريت الجن. ولكن التشكل الكاذب، كما هو الحال في علم أصول الدين، لم يتناول الملائكة والشياطين وظلا بلفظيهما الموروث بالرغم من وجود العقول المفارقة والصور الخالصة والمعاني الروحانية، ولكن تم التعبير عن نفوس الأفلاك والكواكب لأنها الملائكة، وإيجاد دلالة للكسوف والخسوف من أجل إدخال اليقين في قلوب المرتابين^(١).

٢- للوafd ولما كانت رسائل إخوان الصفا بأقسامها الأربعة وحدة واحدة مثل "الشفاء" فإنه يمكن تحليل الوafd والموروث وآليات العرض مرة واحدة وليس رسالة رسالة بالرغم مما يؤدي ذلك إلى إغفال خصوصية كل منها ونوعيتها. فقد يكون (حداها أقرب إلى تمثل الوafd منها إلى تنظير الموروث مثل رسالة العدد. وقد تكون أخرى أقرب إلى تنظير الموروث مثل رسالة العدد. وقد تكون أخرى أقرب إلى تنظير الموروث منها إلى تمثل الوafd مثل رسالة الحيوان.

وقد أورد للرسالة الجامعة تحليلا خاصة لأنها هي التي تلخص للرسائل وتسقط ما نشاء من الوafd أو الموروث أشبه بجوامع ابن رشد التي تركز على الموضوع ذاته بصرف النظر عن الشواهد والأمثلة.

ويصعب التمييز بين الوafd والموروث إلا اصطناعاً. فغاية الرسائل صلب الوafd في الموروث كالمحتوى والإثناء، أكبر قدر ممكن من التمثل في أكبر قدر ممكن من الموروث من أجل المزج بين التوحيد بينهما في عملية التحول من النقل إلى الإبداع، تجميع قمتل فابداع. الوafd إشرافي والموروث إشرافي وبالتالي يتحول كل شيء إلى الله، من الطبيعة إلى النفس ومن النفس إلى الله، من الخارج إلى الداخل ومن الداخل إلى أعلى، من الحكمة الجزئية إلى الحكمة الشاملة.

أ- حكماء اليونان. وفي الوafd اليوناني يأتي فيثاغورس والفيناغوريون في المقدمة مما يدل على أهمية الرياضيات الروحانية عند الإخوان، ثم إقليدس كتابه وشخصه مما يدل

(١) جـ ٤٠/٨، جـ ٤٠/٩، جـ ٤١/١١، جـ ٤٢، جـ ١٤٢/٣-١٤٣.

على أهمية العلم على العالم، ثم أفلاطون ثم أرسطوطاليس الذى يأتى فى المرتبة الرابعة مع ثلاثة ألقاب: الحكيم، والحكيم الفاضل، وحكيم اليونانيين، ثم سقراط، ثم بطليموس، ثم جالينوس، ثم هرمس بين الواقع والأسطورة، ثم نيوخوماس، ثم الاسكندر اليونانى، ثم فرفوروس وبقرات^(١).

يتقدم فيثاغورس والفيثاغوريين للوفد اليونانى خاصة فى موضوع العدد، ليس تبعية له ولهم ولكن ربطا للحاضر بالماضى، والبنية بالتاريخ، والقراءة بالمقروء، والنقل بالإبداع. الفيثاغوريين هم فلاسفة العدد وبعدهم يأتى أهل الهند ثم الممبغة والحزمية ثم أصحاب الطبائع ثم النصارى ثم الثنوية^(٢). والرسالة الأولى عن العدد عند الفيثاغوريين ليست مجرد نقل وعرض بل قراءة إخوانية للفيثاغوريين. يدرس الاخوان العدد على رأى الفيثاغوريين أولا وليس نقلاً لهم للتحقق من صدقه وإكماله قبل ذكر آرائهم فى العدد، تحولا من النقل إلى الإبداع. وهم للحكماء الفيثاغوريين. ليسوا رياضيين فحسب أى أنهم فلاسفة قبل أن يكونوا علماء، وبالتالي يمكن قراءتهم وتأويلهم. وأحياناً يكون التعبير على معنى قول الحكماء الفيثاغوريين أرقى معنى قول الفيثاغوريين" مما يدل على أنها قراءة للمعاني وليس شرحاً للكلمات. ويذكر الفيثاغوريين باعتبارهم طائفة لها رأى، تفعل وتعطى وصفاً لأفعال الشعوب^(٣).

ويذكر فيثاغورس انتقالاتاً من معرفة خواص العدد إلى ما يطابقها من معانى الموجودات نقلاً من الرياضة إلى صفاء النفس وإلى الأنغام فى الطبيعة والتأى توحيد الله اعتماداً على وصيى فيثاغورس، للوصية الذهبية المنتحلة التى تساعد على التحول من الوافد إلى الموروث ومن النقل إلى الإبداع فى صورة أقوال مباشرة أو فى صورة حوار مع ديوجانس حكيم اليونان. فالنفس تغارق البدن وتكون خالدة، وتظل فى الهواء غير قابلة للموت، وهى النفس المطمئنة. والنفس فى البدن كالشمس فى الكون تشرق عليه. فالشمس ملك الجواهر، وأعدل الطبائع، لا تفسد الأرض، ولا تحرق الأشياء. وقد يذكر النص أكثر من مرة، ويكون فلاصيغة وصية ككوع أبى من أدبيات الصوفية. وعلى هذا النحو يتحول

(١) فيثاغورس (١٤)، للفيثاغوريين (١٢)، كتاب إقليدس (١٥)، إقليدس (٧)، أفلاطون (١١)، أرسطوطاليس

(١٠)، للحكيم (٣)، الحكيم الفاضل، حكيم اليونانيين (١)، سقراط (٩)، للمجسطى (٢)، بطليموس (٨)،

جالينوس (٧)، هرمس (٦)، نيقوماخوس (٤)، الاسكندر اليونانى (٣)، فرفوروس، بقرات، بنياس للحكيم

(١)، لم تذكر إلا الاسماء الواردة فى نص الاخوان وليس فى النصوص التى يذكرونها).

(٢) أهل الهند (٩)، الممبغة، الحزمية (٥)، أصحاب الطبائع (٤)، النصارى (٣)، للثنوية (٢).

(٣) جـ ١٤٠/١/٣ - جـ ١٧٨-١٩٨ - جـ ٤٨/١/١ - جـ ١٩٧/٨/٢ - جـ ٢٠/٢٠٠/٣ - جـ ٤٨/١/١

٥٥، جـ ١٨١/١/٣ - جـ ١٩٩/٢/٣ - ٢٠٠.

فيثاغورس إلى حكيم إشرافي وكان الموروث لا ينتقى من الوافد إلا على ما يساعد على التحول من الآخر إلى الأنا. كما يستطيع الحكيم بصفاء نفسه سماع حركات الأفلاك والكواكب ويمتخرج بنظرته أصول الموسيقى. وهو أول من تكلم في هذا العلم واخترع العدد وألف الألحان. وفيثاغورس حكيم موحد بالله من أهل حران أسوة بالمترجمين النصاري. ينظر في علم العدد من أجل التعبير عن الأمور الشريفة. فالبنية هي التي تحكم التاريخ، واليونان أصلهم من المشرق^(١).

وقد ذكر كتاب إقليدس (أوقليدس) حتى دون تسميته (العناصر، الأركان، الأصول، الأسطوانات) باعتباره العمدة في علم الهندسة (الجومطريا). فما يهم هو العلم وليس العالم بالرغم من أنه هو مؤسس العلم. ويشار إليه باعتباره تاريخا للعلم جزءاً من أدبياته الماضية. فالتاريخ سابق على البنية. وتتم الاحالة إلى الكتاب مقالة مقالة. الاخوان هم الدارسون وإقليدس تأكيد لما توصلوا إليه في علم الهندسة. للموضوع هو الاساس وأدبياته هو الفرع. قد تستقى منه الأمثلة والأشكال فحسب. وبحث الموضوع نفسه يؤدي إلى فهم إقليدس ولماذا انتهى إلى ما انتهى إليه. يضم الاخوان القديم إلى الجديد احتراما للتقدم، وتوصلا مع العلماء، واعترافا بقدرهم، توفيقاً للآخر على الأنا وليس تبعية الأنا للآخر، يجمعون نصوص إقليدس ويمثلونها ثم يعيدون بناءها وصيها في الموروث. وعلم الهندسة أساس علم المناظر، وبالتالي يكون كتاب إقليدس أساساً لفهم كتاب المصطفى. ويبين الاخوان غرض كتاب إقليدس ويضعونه في التراث الرياضي اليوناني مع من قبله ومن بعده. وقد يذكر قول إقليدس لاثبات رأى الاخوان أو موضوعاً تكلم فيه إقليدس يبحثه الاخوان. ثم يتحول إقليدس من مستوى الهندسة إلى مستوى الالهيات، ومن إقليدس التاريخي إلى إقليدس الحضاري، ومن إقليدس اليونان إلى إقليدس المسلمين، ومن إقليدس الآخر إلى إقليدس الأنا، ومن إقليدس الوافد إلى إقليدس الموروث، للبرهنة على الأمور الالهية بالعقل، وهي أمور لا تتركها الحواس ولا تتصورها الأوهام^(٢).

ويذكر أفلاطون في نظرية العلم لديه، العلم تذكر والجهل نسيان. ويصحح الاخوان فهم النظرية بأن النفس علامة بالقوة وتحتاج إلى التعليم حتى تصبح علامة بالفعل. كما يصححون

(١) جـ ١/١/٤٩/٦١، جـ ١/٣/٣٧-٣٦، جـ ٤/٤/٥٨، جـ ٧/١٧٥، جـ ١١/٤١٤/٤١٤، جـ

٤/٢١/٤١٨، جـ ١/٥/٢٠٨/٢٢٦، جـ ٣/٩٤/١٧٥، جـ ٣/١٢٥/١٢٥، جـ ٣/٢٠٠/٢٠٠.

(٢) جـ ١/٢/٤٩/٧٥-٧٤، جـ ١/٢/١٠٩، جـ ٥/١/٢١٥، جـ ١/١/٢٥٥، جـ ١/٤/٤٣٦/٣٨، جـ ١/٤/٤٣٨

٤٤٥/٤٤٤، جـ ٣/٢/٢٠٧، جـ ٣/٣٨٠، جـ ١/١/٤٣٧-٤٣٨، جـ ١/١/١٠٩، جـ ٥/١/٢٠٨، جـ

٣/١٦/٩٤، جـ ١/٥/٢٠٨، جـ ١/٤/٤٤٤، جـ ١/٧/٨٩-٩٠، جـ ١/١/٤٠٢.

فهم الناس لأسطورة الكهف، أنها ترمز الى الأخلاق الروحية وليست المادية كما يقول المنجمون، فيتحول أفلاطون الى حكيم روحاني وليس عالم فلك. يقول أفلاطون بخلود النفس وصلاحيها بعد مفارقة الجسد وتبرير ذلك بأنه لو لم يكن هناك معاد لكان للنشر الكلمة الأخيرة في الدنيا. ويتم تركيب الوافد على الموروث. الأثرار في العالم بجناية آدم بالرغم من عدم توارث الشر في العقائد. ويتوحد الوافد، للدعاء الأفلاطوني والمناجاة الأرسطاطاليسية المنتحلان داخل الموروث، والتوحد الارسي المنتحل أيضا. ويسهل تعشيق المنتحليين فكلاهما عمل الروح وإبداع الحضارة. وتتفرع أسطورة موروث من أسطورة الكهف الذي نزل فيه راع للغنم أجبر عند تسلط إثر زلزال ووجد فرسا من نحاس في يدى كوة مشقة بدخله انسان ميت في يده خاتم ذهب أخذه الأجير. وفي اجتماع مع الملك ورعائه أدار الراعي الخاتم في أصبعه بحيث صار فصه الى الداخل فاخفى، فردّه الى الخارج فعاد. وقتله الملك. ويعترض الاخوان على هذه القصة من أفلاطون وهو صاحب علو القدر في السياسة الا اذا كان المقصود للحكمة والقدرة على الفعل التي يرمز اليها الخاتم. لذلك لا يجوز للعاصي الايمان بعلم الظلممات كما رواه أفلاطون. ويبدو أفلاطون جغرافيا يصف أحوال البلاد بما فيها من جبال، بل يصل حتى الهند حيث يطول أعمار أهلها. فهم قليلوا الأمراض، صحيحوا الأجسام نظرا لاعتدال جوها عند خط الاستواء. وهي جغرافيا إيداعية رمزية. فخط الاستواء حار وليس معتدلا، والهند بلد الاثراق وليست منطقة جغرافية. وأفلاطون يرد الى منابعه في للشرق^(١).

ويأتى أرسطو في المرتبة الرابعة، أرسطو المنطقي، الطبيعي، الالهى الاثراقي. ليس له آية أولوية على باقي حكماء اليونان مثل الفينثاغوريين والمجسطى أى الرياضة والفلك. يقدر الاخوان أعماله المنطقية كمقدمات للبرهان، المقولات والمعبارة والتحليلات الأولى بالفاظها المعربة ثم البرهان الى القياس الصحيح، ليس فقط في الأمور النظرية بل أيضا في الأمور العملية، ثم غياب البرهان في الجدل الذي مارسه الناس ضد منطق أرسطو وتلاميذه وكان التاريخ يسير بطبيعته من الأفضل الى الأقل فضلا بفعل الحسد وكما هو الحال في تصور التاريخ عند الأشاعرة. ومن ثم يتحول المنطق من مجرد قواعد صورية الى موازين للحق العمل والى مسار في التاريخ. يتوقف أهواء البشر. والمنطق وصية من الاستاذ الى التلاميذ يحميهم من الوقوع في الخطأ. وهناك أيضا أرسطو الطبيعي في حديثه عن العناصر الأربعة التي يتكون منها الكون، وجعل جسد الشمس رأس كل جسد ومنازل القمر. أما أرسطو الميتافيزيقي فهو الذي يبدأ بالنفس وصفاتها وتخليها عن شوائب الحس وتخليصها من

(١) جـ ٤٢٤/١/٤ - جـ ٣٥/١٩/٣ - جـ ٢٦٤/٩/٤ - جـ ٢٨١/١١/٤ - جـ ٢٨٨/٣٠٥ - جـ ٤١٨/٣٠٦ - جـ ٤١٩.

البُدن اعتماداً على أثنولوجيا من أجل "أسلمة" أرسطو وتمثل الوافد داخل الموروث. وهو الحكيم الفاضل الذى قال إن النفس عالمة بالقوة. فإذا فكرت فى ذاتها أصبحت عالمة بالفعل عند حكم اليونانيين. كما أن الانسان يصمم ويعم عن عيوب نفسه لأنها أحب الأشياء اليه . وعند صاحب المنطق إن الفيلسوف يجازى بفلسفته بعد مفارقة النفس البدن كما صرح بذلك عندما حضرته الميعة أشبهه بليلة سقراط الأخيرة وطبقاً لكتاب التفاحة المنحول، والتقرب الى الله. وأهم من ذلك كله أرسطو العاقل للموحد بالله الذى يعرف الأوامر والنواهي بطريق العقل أو بطريق السمع حيث تكمل النفس بفضائل الملائكة وتتقرب بالاله بحسب الطاقة الانسانية. بل إن النبى ذكر أرسطو فى الحديث بأنه لو كان حياً لاتبعه حين ذكر فى مجلسه مع أن أرسطو لم يعرف الا منذ عصر الترجمة بعد ذلك بقرنين من الزمان، ولكنها الحضارة التى تبنى النموذج وليست التى تؤرخ له^(١).

ويظهر سقراط نموذجاً للحكيم الذى يؤمن بخلود النفس ويقاها بعد البدن ومن ثم فلا خوف من الموت. وقد سار فى ذلك أرسطو أيضاً عندما نزل به الموت وحزن عليه تلاميذه فكتب وصيته فى رسالة التفاحة أسوة بحوار سقراط مع تلاميذه فى محاوره فيثون. فالانتحال يذاع حضارى لاكمال النقص. فأرسطو تلميذ سقراط ومقلد له. والايان بالقانون وبحكم القانون حتى ولو كان ظالماً. فذاك من علامات الايمان بالقضاء والقدر. وسقراط من زمرة الشهداء فى تاريخ الانسانية مثل هابيل الذى قتله قابيل، والمسيح الذى قتله اليهود، وموسى الذى أراد فرعون هلاكه، والمسلمون يوم أحد. وأحياناً يروى عن سقراط مالا يتفق مع موقفه كنيلسوف مثل وصيته عند موته بذبج ديك فى الهيكل وفاء بنذر له. فالوفاء بالنذر قرارة حضارية من الموروث للوافد^(٢).

ويذكر المجسطى أكثر من بطليموس لأهمية العلم على للعالم، والفكر على الشخص. ويضع الاخوان آراءهم فى الفلك ثم يقارنونها بالمجسطى لبطليموس ربطاً للحقيقة بنشأتها، والبنية بتاريخها والحاضر بالماضى. يعطى الاخوان المبادئ العامة، ويحولون التفصيلات الى المجسطى. ويتحققون من صدق آرائهم وذهاب الشكوك عنها عن طريق المجسطى. ويتبين فى المجسطى حركات الأفلاك حول المركز ببراين هندسية. أما حركات الكواكب السيارة فقد بينها الاخوان فى رسالة "السماء والعالم"، وشرح ذلك فى المجسطى. وثبتت

(١) جـ ٢٦٨/٧/١ - جـ ٤٢٢/١٤/١ - جـ ٤٣٧/٤٢٣ - جـ ٤١٧/١١/٤ - جـ ٢٢٨/٤١٢/١١ - جـ ١٢٨/٣/١ - جـ ٤١٦/١٠/٢
جـ ٥٠١/١/١ - جـ ٥٠٢ - جـ ٣٥/٣/٤ - جـ ٢٧١/٩/٢. صيغة الحديث "توعلش حتى يعرف ما جئت به لأبغى على ديني"، جـ ١٧٩/٧/٤.

(٢) جـ ٣٥ - جـ ٣٤/٣/٢ - جـ ٢٧١/٩/٤ - جـ ٧٤ - جـ ٧٣/٥/٤ - جـ ١٧٥/٧/٤.

المجسطى أن الكواكب كريات مستديرات بقياس هندسى. ويتفق الحكماء معه فى أن سبب الحرارة دوران الشمس فوق الأرض من ناحية الشمال ستة أشهر فى الصيف. كما أثبت المجسطى أن حركات الأفلاك والكواكب أسرع ببراين هندية ضرورية. ويعتمد المجسطى على كتاب إقليدس. فالهندسة أساس الفلك. ويذكر بطليموس مع من سبقوه ولحقوه فى التراث العلمى^(١). والأهم من ذلك هو جعل بطليموس حكيماً إشراقياً يعشق علم النجوم، ويجعل علم الهندسة سلماً يصعد عليه إلى الفلك وكأنه يصعد بنفسه لا بجسده. والتمأل فى الفلك بطريقة القياس والبرهان فإنه يهتدى إلى معرفة البعث وعلم حقيقة القيامة. كما يبين الفلك فى المجسطى أن حركات الأفلاك وافقة بقصد قاصد، وصنع صانع، وجعل جاعل، وفعل فاعل، حكيم قادر عالم. ويصور قصد الله وصور فى الهيولى عالم الأجسام ذا الثلاثة أبعاد وجعلها على شكل كريات مستديرة يحيط بعضها ببعض كما هو الحال فى كتاب المجسطى وكتاب بانياس الحكيم فى تركيب الأفلاك وأطباق السموات، وجعلها مسكناً لعبده وجنوده، النفوس السارية فى العالم، أجناس الملائكة وقبائل الجن وأحزاب الشياطين وأرواح بنى آدم المديرين للأفلاك والكواكب بإذن الله. ويتم تشخيص عالم الكواكب وتحويله إلى عالم إنسانى. فهو كبيت غاب صاحبه ولكن ينظر إليه يحفظه ويرعاه. فالله هو رب العالم وراعيه. نظم القمر فى منزله^(٢).

ويحال إلى جالينوس فى كتابه "منافع الأعضاء" لمعرفة مزيد من التفصيل عن أعضاء بدن الإنسان أو استشهاده به على صحة قول الإخوان عن اعتدال المزاج لصحة الجسم. كما يستشهد به ابتداء باعتباره سلطة فى الطب، إثباتاً لحركة الشئ دورانياً زيادة ونقصاناً وتحليلاً للطوبى فى الجسم. والأهم من ذلك هو تركيب الولفد على الموروث، وتركيب الطب الجسمى على الطب النفسى، والانتقال من الجسم إلى إثبات جوهر النفس، وتدخل الله فى الطبيعة من خلال الأسباب مثل حفظ الشمس للجسد بأمر الله^(٣).

وتتعلق الحكمة الهرمسية أساساً بالطبيعيات كما عرضها فى الكتاب المخزون "أسرار الليرنجيات" لروحانيات القمر وضروق الشمس وضوئها ومع ذلك لا يوجد فيه كل شئ. وقد صعد هرمس المثلث بالحكمة وهو إريس النبى إلى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة حتى شاهد أحوال الفلك ثم نزل إلى الأرض وخبر الناس بطم النجوم، وأصبح نموذجاً لكل من

(١) ١٦٩/٤/١ - ٩٢/٥/٢ - ٤٣/٢/٢ - ٣٩٩/١٠/٢ - ٤٣١/١١/٢ - ٤٧٩/١٢/٢ - ٢٥٥/٥/٣
 - ٢٥٦ - ٢٦٧/٢٥٩/٥/٣ - ١٨١/١/٢ - ٣٢٣/٨/٣ - ٢٠٩/٢/٣ - ٣٢٢/٣٢٦/٨/٣ - ١٤/١/٣
 ٤٣٧-٤٣٦ - ٢٠٨/٥/١ - ٩٤/١٧/٣ - ٣٦٠/٢٨٥/١١/٤

(٢) ١٣٨/٣/١ - ٣٠٣/٧/٣ - ٣٣٥/٨/٣ - ٤٧٢-٤٧١/١/٤ - ٣٨٢/٣٣٨/١١/٤

(٣) ٣٣٠/٨/٣ - ٤١٩/١١/٤ - ٤٢٢/٤١/٤ - ١٨١/٧/٤ - ٤١٥/١١/٤

تشتاق نفسه الى الصعود. ويسميه الاخوان للمثلث بالحكمة وليس بالعظمة. وهو ليس يونانيا فقط بل يهوديا ومسيحيا وإسلاميا. وقد كثر ذكره في رسالة السحر. والتوحيد بين هرمس المثلث العظمة والنبى إدريس هو أحد مظاهر للتحويل من الواقد الى الموروث مدعما بنصوص للقرآن وكما دونه للتاريخ^(١).

ويوضع الاسكندر اليونانى وأحيانا الرومى مع غيره: أفريذون النبطى، تبع الحميرى، سليمان بن داود الاسرائيلى، وأردشير بن بابك الفارسى وهو غير نبى. لم يضموا باعتبارهم ملوكا فى الربع المسكون من الأرض حدود الأقاليم السبعة وكأنها أقسام طبيعية وخطوط وهمية لمعرفة حدود البلدان والممالك والممالك. الاسكندر واحد مثل غيره، واليونان شعب مثل باقى الشعوب، النبط والحمير والاسرائيليون والفرس. ثم يتحول الواقد الى الموروث، وتنسب أفعال الملوك الى الله على أيدى عباده كما تنسب أفعال الشعوب الى الملوك مثل أن يقال الاسكندر الرومى، بنى أسد، يأجوج ومأجوج^(٢).

وينكر فرفورىوس باعتباره صاحب إيساغوجى، المدخل الى صناعة المنطق الفلسفى من أجل تبسيط المنطق وفهمه. فقد أطلال الناس شرحه، ونقلوه من لغة الى لغة دون معرفة بمعانيها فصعبت وعسر تعلمها. فبسطها فرفورىوس على الإيجاز دون تطويل^(٣). كما يستشهد بقول بقرط الحكيمة، حكيم اليونانيين تخصيصا لثقافته على قصر العمر بالرغم مما يتطلبه علم الطب من طول صناعة وعظيم جهد^(٤). كما يستشهد بقول فاردموس الحكيم بأن السماء مدورة والأرض مثل حبة خردل وسطها^(٥).

ب- المؤلفات والفرق. وتذكر أحيانا بعض المؤلفات منسوبة الى أصحابها، العلم مع العالم مثل كتاب أرسطافس فى الطلسمات والنيروجيات^(٦). وأحيانا أخرى وهو الأغلب تذكر المصنفات بصرف النظر عن أصحابها باعتبارها جزءا من تاريخ العلم مثل المصنفات المنطقية الرياضية بالفانظها المعربة: الارتماطيقى وهو أول علم فى الرياضيات لمعرفة خواص العدد، قاطيغورياس وهو أول كتاب مهيد للبرهان وغرضه عرض الألفاظ العشرة،

(١) جـ ٤٤٥/٤٤٣/١١/٤ - جـ ٣٨/٢/١ - جـ ٢٢٥/٥/١ - ٢٢٦ - انظر لمجلد الأول: النقل، الباب الأول: التكوين،

الفصل الثانى: القراء.

(٢) جـ ١٦٦/٤/١ - جـ ١٢٨/٥/٢ - جـ ١٥٣/٧/٢.

(٣) جـ ٢٦٩/٧/٢.

(٤) جـ ١٤٤/٦/٢ - ١٤٦.

(٥) جـ ٤١٤/١١/٢.

(٦) جـ ٤٢٩/١١/٤.

الجيوميترىا وهى الرسالة الثانية فى القسم الرياضى والنقطة فى الهندسة تماثل الواحد فى الحساب. والأسترونوميا، وهى الثالث فى العلم الرياضى، علم النجوم بالبراهين كما ذكرت فى المجسطى، فالشمس فى الكوكب مثل الواحد فى العدد والنقطة فى الهندسة. وبالتالي تكون للرياضيات الأولوية على المنطق، وأناطوطيكا الأولى، وأناطوطيكا الثانية، ويرميناس، وإيساغوجى^(١). فلماذا استعمل الاخوان الألفاظ المعربة دون المنقولة؟ هل لأنها لم تتحول بعد الى منقول وقد استمر استعمال البعض منها حتى عصر ابن رشد مثل الاسطقسات أم لتمثل الولاد داخل الموروث عن طريق شرحه وإيجاد المقابل له أم لايهام العامة بالغريب؟ وقد صمد التعريب حتى الآن فى بعض الألفاظ مثل الفلسفة والمنسطة والموسيقى والجغرافيا فى حين لفظ المنطق وغيره من المصطلحات الفلسفية نقل منذ البداية ولم يعرب^(٢).

(١) الارتماسطيقى (١٦)، كلتيغورياس (١٢)، الجيوميطريا، ايساغوجى (٨)، أنالوطيقا الثانية، الأسترونوميا (٧)، برمينس (٦)، أنالوطيقا الأولى (٤)، أنالوطيقا (٢).

كما يتضح أيضا عدم الدقة في تسمية بولييطيقا صناعة البرهان. وتجمع المصطلحات بين التعريب كأساس والنقل كفرع. وتنقسم الكتب الى ثلاثة قبل البرهان وخمسة بعد البرهان انحرافا عنه، والذروة في البرهان^(١).

وهناك أسماء مصنفات نون ذكر لأصحابها مثل الكون والفساد، والحاس والمحسوس وسمع الكيان والحيوان لشهرتها وتحول الوافد الى موروث ثقافى او لرسائل الاخوان فى الموضوع. ويذكر صاحب كتاب الأسطيطاس الذى ذكر دائرة عندها ثمان وعشرون منزلة رتبها الاخوان فى إحدى رسائلهم باعتبارها ثقافة العصر. وهناك رسائل أخرى مؤلفة لا أصل لها فى الوافد مثل رسالة للصنائع العملية، ورسالة المعاد، ورسالة أجناس العلوم، والرسالة الالهية، ورسالة العلل والمعلولات، ورسالة العقل والمحمول، ورسالة المبادئ، ورسالة البعث والقيامة، وهى فى صلب الموروث، والبعض منها لآخوان الصفا. وهناك رسائل أخرى يشار اليها بلا عنوان مما يدل على أن التأليف مضمون وليس صورة^(٢).

ويستعمل لفظ "اليونانيون" وصفات اليونانى مذكرا ومؤنثا ومضافا اليه فى بلاد اليونان للتأكيد على محلية الوافد. فقد كان اليونانيون يستعملون آلة صناعية عند الحروب يفزعون بها نفوس الأعداء، تصدر أصواتا مزعجة. وكان من عادة اليونانيين إذا أرادوا تعليم الصبى صناعة إدخاله الى هيكل الصنائع وقربوا له قربانا. فاليونانيون يمثلون هنا شعبا له عاداته وتقاليده وخرافاته وليس مصدرا للعلم. كما يستعمل اللفظ للإشارة الى الأطباء وعجزهم عن معرفة طبائع النبات والاطلاع على خصائصه ومنافعه أو الحكماء الذين اخترعوا آلة تصدر أصواتا بلا زعيق لملاقاة الأعداء. ويجمع الحكماء والأطباء اليونانيون معا فى حالة ما إذا صعب علاج مريض حملوه الى هيكل المشترى، وتصنقوا عنه، وقربوا قربانا، وسألوا الكهنة أن يدعوا الله له بالشفاء. فإذا برأ سموا ذلك طبيا ومرضا وجنونا إلهيا، وأقلاطون حكيم اليونانيين على التخصص وسقراط أيضا. ولفظ الفيلسوف عند اليونانيين معناه الحكيم. وقد توصف الكتابة باليونانية من أربعة وعشرين حرفا. واللغة اليونانية، وتوصف السنة باليونانية طبقا للتاريخ المحلى، كما تخصص بلاد اليونان وحكماء بلاد اليونان وصفا للجغرافيا^(٣).

(١) الموسيقى جـ ١/٢/٧٩ جـ ١/١/٤٩ جـ ١/٧/٢٦٧ كتب المنطق للخمسة جـ ١/٧/٢٦٨ جـ ١/٤/٤٣٦ - ٤٣٧ جـ ١/٣/٤٢١ جـ ١/٤/٤٤٠.

(٢) جـ ١/٤/٤٢٩ جـ ١/٢٤/٤٤٠ جـ ١/١/٤٠٧ جـ ١/١/٤٥٠ جـ ١/٢/٤٥٩ جـ ١/١/٤١١ جـ ١/١/٤١٣ جـ ١/٤/٤٢٩ جـ ١/٤٣٦/٤٤٣ جـ ١/٤٤٨/٤٣٢ جـ ١/٤/٤٤٥.

(٣) استعمل اللفظ حوالي ٢٠ مرة جـ ١/٥/١٩٥ جـ ١/٨/٢٩١ جـ ١/٩/٣٤٥ جـ ٢/٨/٣٠٣ جـ ٢/٣/٢٧١ جـ ١/٤/٤١٨ جـ ٣/٤/٣٤٤ جـ ٨/٨/٢٨٧ جـ ١/٤/٤١٨ جـ ٢/٤/٤٦٢ جـ ٢/٤/٣٤٤ جـ ٣/١٧/١١٣ جـ ٣/٤/٢٦٣ جـ ٩/٢٦٦ جـ ٨/٢٨٦ جـ ١/٤/٤١٨.

وقد استعمل لفظ الحكماء كثيرا كلفظ عام للإشارة الى كل المشتغلين بالعلم فى أكثر من ثلثى الاستعمالات. ثم يخصص الحكماء بضائفة لقب آخر مثل الحكماء والفلاسفة، الحكماء والعلماء، الحكماء والمتكلمون، الحكماء والفقهاء، الحكماء والأطباء، الحكماء والأنبياء، الحكماء والموحدون، الحكماء والعقلاء. وقد يكون التخصيص دون واو العطف مثل الحكماء المنطقيين، الحكماء الطبيعيين، الحكماء الرياضيين، الحكماء الالهيين، الحكماء الموسيقيين، الحكماء الريانيين، الحكماء المتألهون. وقد يخصص للنوع مثل حكماء الجن وتحديدًا لموضوعاتهم وأغراضهم وأقوالهم وأخلاقهم . وأكبر الاحالات الى الحكماء والقرآن مما يدل على غلبة الموروث على الوافد^(١). ولفظ للحكماء أكثر شيوعا من لفظ الفلسفة والفلاسفة، الأول موروث والثانى وافد. لفظ الحكماء ليس مقصورا على اليونان بل يطلق على الموحدين الحكماء^(٢).

ويصعب معرفة من المقصود بالحكماء؟ هل هم فلاسفة القرن الثالث الهجرى وقد عاشت مجموعة أبى سليمان المنطقى فى القرن الرابع؟ هل هم الحكماء الخمسة من إخوان الصفا؟ هل كل من يشتغل بالعلم بما فى ذلك حكماء اليونان لا فرق بين واقد وموروث؟ هل أقرب الى المعنى العام الذى لا يعنى بالضرورة حكماء اليونان، نقلا له من الخاص الى العام، اذ يوجد الحكماء فى الهند، ومن الجن؟ هم أقرب الى إجماع العقلاء والاتفاق فيما بينهم. فالفلسفة مواضعة واتفاق. وحين التخصيص لا يشار الى اليونان. فالحكماء المناطقة يستعملون المنطق للبرهان. والبرهان ميزان الحكماء، ويضعون العلوم المعيارية مثل المنطق والعروض والنحو. والمنطق نظر وعمل. والحكماء الرياضيون يضعون مبادئ الحساب أول العلوم الرياضية وأساسها، وإدراك النسبة أساس المعرفة والوجود. وهى أيضا نظر وعمل. والحكماء الطبيعويون يتأملون فى الطبيعة بمنهج فلسفى، ويرفعون الطبيعة الى مستوى الانسان. فالعالم إنسان كبير، والانسان عالم صغير. يثبتون أفعال الطبيعة الدالة على الله والعناية كحل وسط، إثباتها مستقلة عن الله أو إنكارها لحساب الفوضى. وتقوى الطبايع بعضها بعضا. هناك عليا الوسائط. يقول الحكماء بحدوث العالم وينكرون قدمه بالرغم من الشك فى الصواب. ويوضع العلماء مع الحكماء لأنهم علماء طبيعة أيضا وفيها يتم البحث عن العلل. والحكماء هم العلماء الأخيار أصحاب العلل. ويضم للحكماء علماء الطبيعة والكيمياء. وقد تشبه آيات الحكماء معجزات الأنبياء. والحكماء الموسيقيون يربطون الموسيقى بأحكام النجوم وأثرها فى النفس. والفن للدين مثل الفلسفة وليس للهو واللعب. والعود أوتار أربعة تشبها بالطبيعة. فالحكماء موسيقيون وأطباء ورياضيون ومناطقة وشعراء^(١).

وفى أغلب الاحيان هم الحكماء الالهويون تخصيصا لهم عن غيرهم بما يميزهم وهو الاشراق أو الالهييات، والله أحكم الحكماء. وتبدأ الاشراقيات من علم النفس. لذلك تحدث الفلاسفة قبل الوحي عن علم النفس ولكن الوحي الذى فصله. يعرفون عجاب النفس بالنفس وليس بالعقل، وبأسرارها وليس بقدراتها. ويستعمل الحكماء الاشراقيون الرمز، ويضربون المثل بأمور الدنيا، ويريدون بها أمور الآخرة. وهم الدعاة الذين لا تستطيع العالمة معارضتهم لاحساسهم بالنقص أمامهم، أقربه الى دعاة الاسماعيلية وأئمة الشيعة. يعرفون أحكام النجوم للترقى بها الى أعلى وليس لمعرفة الغيب. ولكنهم أدركوا من خلالها السعادات والنجاسات.

(١) ج١٦/١٢/١ ج١٤/١٤/٤٢٥-٤٢٥ ج٧٥/١/١ ج١٠٤/٢/١ ج٢١٥/٥/١ ج١٤-١٤/٣/١ ج١/٢١٤-٢١٣/٥/١ ج٢١٤/٥

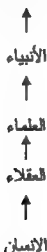
لهم أقوال في العشق بين المدح والذم والجهل، فمن الجهل القول بأنه جنون الهى أو هم النفس أو فراغ الهمة أو مرض إنسانى^(١).

و غرض الحكماء متفق مع غرض الأنبياء فى الدنيا والدين. وقد أرسل الحكماء والأنبياء إلى كل الشعوب. آدم أبو البشر وأبو الأنبياء. يمثل وحدة البشر ووحدة العقيدة. وكلاهما، الحكمة والنبوة من نفس المصدر نزولا من السماء. الحكماء والعلماء ورثة الأنبياء. وإخخال العلماء مع الحكماء إضافة للوفاة على الموروث وتوسيعا لمفهومه. انتباه الحكماء ضرورى من الوقوع فى سوء الفهم لكلامهم واتهامهم بالقول بقدم العالم. والحقيقة أنهم يقولون بإبداع العالم بالخلق فيضا وليس بالقدم. والفيض تطور روحى نازل للوجود فى مقابل الارتقاء الروحى الصاعد للنفس. ويؤمن الحكماء الربانيون والعلماء المتفلسفون بالآيات ويعلمون الأسرار والتأويل لأنهم يمثلون ملطة بعد مغادرة الأنبياء. ولما كانت الطبيعة لا تفعل شيئا باطلا فإن قول الحكماء الصادر عن الطبيعة لا يختلف عن قول الأنبياء الصادر عن الوحي. «رينا ما خلقت هذا باطلا سبحانه». ومن ثم يتم تركيب الوفاة على الموروث. وتترك الحكمة الغائبة فى الطبيعة كما نقرأها للشريعة. الحكماء مبعوثون من الله مثل الأنبياء والرسل. وكلاهما مصدران لعلم الاخوان. والحكماء يشاركون الأنبياء فى فضيلة الزهد. ويدافع الاخوان عن الحكماء ضد سوء تأويل قولهم عن الجوهر القائم بنفسه، وضرورة التمييز بين الصفة والموصوف. وينتج سوء التأويل عن المزايدة فى الايمان ضد العلم، وفى صف السلطة ضد المعارضة. يدافع الاخوان عن الفلسفة كما دافع ابن رشد ضد اتهام الفزالى لها من أجل تبرأتهم. لذلك يراجع الاخوان آراء الحكماء فى الانسان مركبا من بدن ونفس، وأن النفس عرض، أخلاط ومزاج للبدن أو جسم لطيف غيرى أو جوهر روحانية غير جسمية باقية. وإذا وضع الحكماء الحكايات على لسان الحيوانات فغرضهم الافهام والتأثير فى النفس مع الأنبياء. كلاهما على نفس المستوى وإن كان للحكماء فى القمة بعد أن يرتقى الانسان الى مرتبة العقلاء ثم العلماء ثم الأنبياء. والحكيم جمع من أسماء الله الحسنى وليس المعنى اليونانى. يصف الحكماء اللجنة بأن كل ما فيها مستقيم لأن الاستقامة صورة لا نهائية. والدائرة أكثر الوهية. ويكثر استعمال لفظ الحكماء فى رسالة السحر. وهم غير الفقهاء والصوفية والمتكلمون. لذلك لهم معنى ايجابى باستمرار عكس معانى المتكلمين وأصحاب الجدل. ويؤيد الاخوان موقف الحكماء فى معارضتهم المجادلين فى صحة الرؤى والمنامات

(١) الحكماء الالهيون جـ ٢٠٩/٥/١ جـ ٤٨٢/٤٦٨/١/٤ جـ ٤٨٣/٣/٤، الصيرافة الالهيون من الحكماء جـ ٢٦/١، الحكماء الربانيون جـ ٥٦/٩/٣، الحكماء القدام الربانيون جـ ٣٦٠/٩/٣ جـ ٤٦٢/٧/٣ جـ ٣٥٥/٩ جـ ٧٧/١ جـ ١٠٠/٢/١.

ومع ذلك قد ينقد الاخوان الحكماء فهم وحدهم ليسوا مصدرا للعلم. ويخطؤون بانكارهم خراب السموات والارض والايحاء بالقول بأزلية العالم. فالإيمان بالحدوث استبصار ومشاهدة. ويخطئون عندما يقولون الآخرة. والأفضل الاعتقاد بالآخرة ويقالها بعد الكون^(١).

الفلاسفة الحكماء



ويستعمل لفظ "الفلاسفة" أقل من لفظ الحكماء، والمتفلسون والفلاسفة الطبيعيين، والفلاسفة الحكماء، والفلاسفة الربانيون، والمتفلسون، والمتفلسفة، والفلاسفة القدماء^(٢). وتستعمل معظمها في إطار التشكل للكنائس، فالملائكة يسميها الفلاسفة روحانيات وهي الكواكب الموكلة بإنشاء الموليد. وتستعمل ألفاظ المنطق. وغرضهم من الرياضيات العمل والأخلاق، ومن الطبيعيات الارتقاء إلى الله. واخترعوا الموسيقى والآلات لنفس الغرض، رجوعا إلى عالم الأرواح، والمعد من الكواكب، وبينها نسب موسيقية لأنغام لذيذة. لذلك اتفقت الأنبياء والفلاسفة على الوجدانية والتتزيه. فالنبوة والفلسفة طريقان نحو نفس الغاية. فغاية الموروث والولد واحدة. إنما الفرق اتفاق الأنبياء واختلاف للفلاسفة مع أن الفلاسفة أيضا متفقون على المطلق، والأنبياء مختلفون في التصوير وأشكال الشرائع والعبادات وفي طبيعة المرحلة التاريخية. وقد توصل كلاهما إلى بقاء النفس. واستعمل كلاهما للرمز والإشارات^(٣).

(١) المومنون والحكماء الأنبياء جـ٤/٥، وصايا الأنبياء والحكماء جـ٤/٥/١١٧، الأنبياء والفلاسفة جـ٤/٦/١٢٤، الحكماء المتكلمون جـ١/٢٦.

(٢) للفلاسفة (٤٥). المتفلسون (٧) للفلاسفة الحكماء (٣)، الفلاسفة الربانيون، المتفلسفة، والفلاسفة الطبيعيين، الفلاسفة القدماء (١).

(٣) الفلاسفة جـ١/٢٤/٢٨، جـ١/٥/٢٣٤/٢٤٩، جـ١/٢٥١، جـ١/٨/٢٩٤-٢٩٥، جـ١/١٤/٤٢٩، جـ٢/١٣٢/١٤٥-٢٤٧/١٤٧، جـ٢/٨/٢٩٥، جـ٣/١/١٩٠، جـ٣/٤/٢٤٠، جـ٤/٧/١٨٠-١٨١، جـ٤/٤/-

كما استعمل لفظ القنماء، وأحيانا مع اللخاوص، إما مع الحكماء أو بمفردهم^(١). وهم يمثلون التراث السابق المغاير، مؤسس العلوم. ومنهم موحدون يقولون بحدوث العالم وبروحانيات الكواكب ويعلم الأثنياء قبل كونها. وهنا لا يبدو للفرق كبيرا بين القنماء والمحدثين. وعند بعض المتكلمين لا فرق بين والد وموروث. وبالرغم من أن لفظى الاسطقس والاسطقسات كلنا شائعين إلا أن لفظ الركن والأركان وعالم الأركان والأركان الأربعة كانت هى السائدة لمعرفة ماهيتها والهيولى الطبيعية فيها^(٢). يستعمل بعضها الى بعض. وهى نون فلك القمر. يتعاقب الصيف والشتاء عليها. واللعة للصورية وراء الأفلاك وحركات الكواكب حولها وفعل الصنائع الطبيعية فيها، وحفظ المناسبات بينها وبين الكواكب الثابتة وغير محفوظة بينها وبين الكواكب السيارة، وهى اللعة الهيولائية. وأول فعلها فى تكوين النبات جذبها عصارات الأركان الأربعة وهى متافرة الطبايع. وعالم الأفلاك أشرف من عالم الأركان، وعالم الأركان بعضه أشرف من بعض. وكل واحد من الأركان له وصفه الخاص ومزاجه^(٣). ومن المصطلحات المعربة البرقريط الأكبر وهو المهدى المنتظر تمثلا للوائد داخل الموروث، وألفاظ الأرمونيق، سوجيموس، مختسبا، كيموس، المالبخوليا، القرمطون^(٤).

٤٢٢/٥.٦/١/٤ → ٢٣٣/٢٨/١٤/٣ → ٣٠٨-٣٠٦/٢٩٤/١١/٤ → ٢٦٨/٩/٤ → ٢١٨/٨-
 /١ → ٣٩٥/١٠/١ → ٢٨/٢٥/١٤/٣ → ١٥٣/٧/٢ → ١٧٩/٧/٤ → ٣٦/٣/٤ →
 ٢٩٤/٨/١ → ٢٥٥/٦/١ → المتفلسفون ٢٦٨/١/٤ → الفلاسفة الريانيون ٣٤٥/٥/١ → ٧٦-٧٥
 → ٣٣٠/٩/١ → ٣٣/٩/١ → ٣٩٥/١٠/١ → ١٨١-١٨٠/٧/٤ → ١٩٦/٧/٤ → الفلاسفة الطبيعيون
 ١٢٤/٥/٢ → الفلاسفة التمام ٢٦٣/٩/٤ → ٢٥١/٦/١ → ٢٩٥-٢٩٣/٨/١.
 (١) التمام الحكام (٥) التمام (٣) التمام للفضلاء الموحون (١).

$$138 / 17/2 \rightarrow 260/9/2 \rightarrow 408/12/2 \rightarrow 222/271/19. / 222/8/2 \rightarrow 2.2/0/1 \rightarrow 1./1 \rightarrow (1) \\ .221/12/2 \rightarrow$$

والفيثاغوريين الأولوية على أرسطو وللحكام الفيثاغوريين والفيثاغوريين الأولوية على القدماء. ويستعمل الحكماء الفيثاغوريون بعد "ذلك قالوا" أى أنهم تأييد موقف الاخوان وليس استعارة لأقوالهم. فصور الأشياء مطابقة لصور العدد، والأشياء تركبت حسب طبيعة العدد كما نذكروا فى رسالة المبادئ العقلية على رأى الفيثاغوريين. وما قاله الحكماء الفيثاغوريون من أن الاعداد مطابقة لصور الموجودات وأول ما فى النفس من معلومات طريق الى التوحيد. وهنا يأخذ الاخوان الوافد وسيلة والتوحيد غاية، والاستعانة بالخارج لاثبات الداخلة^(١). ورسالة "فى المبادئ العقلية على رأى الفيثاغوريين" ضمن الرسائل العقلية والذخائر النفسانية والافاضات الالهية. فالعرض يأتى قبل التوظيف. وتخصص الرسالة الثانية "فى المبادئ العقلية على رأى اخوان الصفا وخلان اللوقا وهى مطابقة لقول الحكماء الفيثاغوريين" فالأنا هو الأساس والآخر هو الفرع^(٢).

أما أرسطوطاليس فانه يذكر فى معرض التعريف به بأن له ثلاثة كتب مقدمات للبرهان وبيان غرضه فى نصب البراهين أى أرسطو المنطقى. ويعجب أرسطو الالهى بأستاذه أفلاطون أبيه الروحى بعد أن استطاع أرسطو منع خراب البلاد على يد الملك وأراد الناس أن يدعو لوليه. وهو أرسطو المقروء إسلاميا وليس أرسطو التاريخى، العالم بالكتب المنزلة والتأويلات النبوية، النبى والعقائد^(٣). كما يحال الى المجسطى باعتباره تراثا علميا فلكيا بعد أن عرف الاخوان النظرية. فالمجسطى تصديق لما عرفوه، وبيان لما نذكروه^(٤).

وبالنسبة للمصطلحات يبرز الاخوان أولا اللفظ المنقول مثل علم العدد وبعده اللفظ المعرب الأرتماطيقى أو علم الهندسة وهو الجومطرية. وأحيانا يذكر اللفظ المعرب أولا مثل الارتماطيقى وبعده اللفظ المنقول، علم العدد، والأسطروميا علم النجوم، والموسيقى علم التأليف، وبويطيقا معرفة صناعة الشعر، وريطوريقا معرفة صناعة الخطب، وطوييقا معرفة صناعة الجدل، والموسفطيقا معرفة صناعة المغالطين، وإيساغوجى الألفاظ الستة، وقاطيغورياس المعقولات الكليات وهى الألفاظ العشرة، وبارى ارمنياس الكلام فى العبارات، وأنالوطيقا الأولى القياس، وأنالوطيقا الثانية البرهان. وأحيانا يذكر اللفظ المعرب وحده مثل قاطيغورياس، بارى ارمنياس، أنالوطيقا. وأحيانا يكون اللفظ المنقول بعد اللفظ المعرب عبارة

(١) فيثاغورس، الفيثاغوريون (٥)، أرسطو (٣)، أفلاطون، المجسطى (١).

(٢) ٢٧/٥ جمـ ٣٣٤/٩٣/١/٥ جمـ ٣٤٥/٢/٣/٥ جمـ ١١٤/٧/٥.

(٣) تؤسس هذا أبواى على الحقيقة وإنما أبى أفلاطون الذى ولد عقى، وعلمنى المقدر له وبما يدرس الكتب الالهية والتأويلات المساوية ذات التأويلات النبوية والسلسلة الفلسفية جمـ ١٥٤/١١/٥.

(٤) ٣٩٠/٥/٣/٥ جمـ.

شارحة مثل إيساغوجي وهي الألفاظ العتة التي يستعملها الفلاسفة في المنطق، وقاطيغورياس وهو البيان عن المعقولات الكليات وهي الألفاظ العشرة، وفي العبارة الشارحة يبدو لفظ الصناعة هو الغالب للدلالة على أن المنطق آلة وليس علما. وفي نفس الوقت يعاد بناء المنطق واعتبار الكتب الثلاثة الأولى المقولات والعبارة والقياس مقدمة للبرهان ثم غيابه بعد ذلك في الجدل والمسطة والخطابة والشعر كما فعل الفارابي^(١).

ويأخذ لفظ الحكيم والحكام كما هو الحال في الرسائل معنى عاما وليس بالضرورة الحكيم أرسطو أو حكماء اليونان، بل الحكيم الإلهي، الحكيم الإسلامي الذي يعرف أن الله سبحانه خالق آدم وأسكنه الجنة. وهو الحكيم الناطق، للحكيم الفضائل، صاحب الأمثلة كل إناء ينضح بما فيه، الحكيم الذي يرى أن العقل الغريزي في كل إنسان، الإنسان العاقل المطيع للآراء والنواحي بموجب العقل أم بموجب السمع لأوامر الناموس ونواحيه طول عمرة في الدنيا. وبالتالي قرن العقل الذي عرف به اليونان بالسمع الذي اختص به المسلمون.

ويستعمل لفظ الحكماء على الإطلاق أو على التخصيص كاتباع لأرسطو أو مع العلماء أو المناطق أو الموسيقين أو الطبيعيين أو الفلكيين أو الأطباء الإلهيون وهو الأغلب أو على التخصيص بالحدوث مثل حكماء الصدد الأول إيجابا أو المتكلمين سلبا^(٢). قال الحكماء على الإطلاق حملة الحكمة مثل العلماء حملة العلم. وهو علم أصول الدين وحقائق المعرفة، معرفة الله سبحانه والافرار بربوبيته. وهم العلماء حملة العلم الذي تبينه الأنبياء^(٣). والحكماء في سلوكهم وأخلاقهم قدوة. ولا يقبل الله العمل إلا من العالم العارف. وهو سنته وسنة الحكماء من عباده والمصطفين من أوليائه وأنبيائه. ورسائل الاخوان شرح لأقوال الحكماء وبيان لمبادئهم لطالبي العلوم. وبالرغم من اختلافهم في الآراء وتباينهم في المواقف إلا أنه لا خلاف بينهم في الأحوال والأصول. فالحكمة أصل واحد. كما أن الحكماء والفلاسفة من أهل التوحيد يختلفون في الألفاظ فيما يتعلق يبدأ الخلق ولكنهم يتفقون في المعاني والأغراض. الخلاف في الألفاظ والأسماء بين الحكماء فيما يتعلق بالجسم الكلي وهو العالم بأسره والنفس الكلية المحركة له والعقل الكلي وهو القوة الإلهية المؤيدة للنفس الكلية. وهي ما تسميه الحكماء الملائكة الروحانيين طبقا لعملية التشكل للكانتب، التعبير عن المضامين الدينية بعدة ألفاظ

(١) جـ ٩٣/١٨/٥ جـ ١١٢-١١٤/٥ جـ ١٢٩-١٣٠/٥ جـ ١٣٠-١٣١/٥ جـ ١٣٠-١٣١/٥

(٢) الحكماء (٣٩) الحكماء الإلهيون (٦) الحكماء الطلاء (٢) التقضاء من الحكماء، الحكماء المتقدمون، المتقدمون من الحكماء، الحكماء من أهل الهدى ... الخ (١).

(٣) جـ ٦٦/٥ جـ ٢١/٩ جـ ٢١١/٢٠٤/٥ جـ ٨٦/٨ جـ ١٤٥/٥ جـ ٢٥٢/١١ جـ ٤٠٠/٢/٥ جـ ٣٧/٥ جـ ٢٦/٩/٥ جـ ٨٩/٥

فلسفية. والحكماء يستعملون الرمز لأن علومهم مستغلفة لا يقدر عليها إلا أنبياء القلوب وأصفىاء الذهن ومن أراد الله له السعادة في الدنيا والآخرة. قد يستعمل الاخوان لغة الرمز بين الحيوان والحكماء تمهيدا للفهم وشرحا للمعاني. ويشبه أسلوب الحكماء الرمزى أسلوب الأنبياء والأمثال المضروبة في القرآن^(١). وقد يذكر التمام من الحكماء مع العلماء كحكمة للعلم مصنفين وشارحين له دون دلالة خاصة على الوفاة أو الموروث. وهم المناطقة الذين يسمون الوصف الحد. للبرهان ميزتهم يعرفون به الصدق والكذب في الأفعال والأقوال، والحق والباطل في الاعتقاد، والخير والشر في الأفعال. لذلك هم اتباع أرسطو في نصب البراهين . وهي المرة الوحيدة التي يتم فيها هذا التخصيص، وهم الموسيقيون الذين يتقنون صناعة الاالحان. وهم الطبيعيون الذين قد يختلفون في حقائق وكيفيات الهيولى والصورة وماهيتها والزمان والحركة، ويرون أن النبات واسطة بين الايمان والاركان، والأطباء الذين تحدثوا في العشق والمحبة وصفاء الذهن لا فرق بين طب الأجساد وطب النفوس^(٢).

وهم أخيرا الحكماء الالهيون مما يكشف عن التوجه في النهاية نحو الموروث. هم الذين تكلموا عن حقائق الأشياء بالبراهين اللامعة والحجج الناطقة. وهم الذين وضعوا الميزان مع الفلاسفة من الحكماء والالهيين من التمام والعلماء. ويتفق الحكماء الالهيون والعلماء الأكدمون في وصف العلوم الجسسانية والطبيعية. وقد قال الحكماء التمام والأولون من العلماء إن الانسان خليفة الله في الأرض مثل أن الملائكة خلفاء الله في الأرض. وترجم ذلك الحكماء الالهيون والعلماء الربانيون بعلم عال الأشياء ومعلولاتها بعلم غامض لا يطلع عليه الا المرتاضون بالعلوم الالهية والحكمة الربانية المأخوذة من تلامذة الحكماء الالهيين وخلفاء الأنبياء المرسلين تقيدا وإيمانا وتسليما. فلا يقوى على منهج الفلسفة إلا المتكثفون ولا على الحكمة إلا ورثة الأنبياء. ولا يعرف العلم والمعلولات على ما حكته العلماء وأخبرت به الحكماء إلا أهل الفلسفة الحكيمة والشرعية الدينية المتقنين على المعاني الحقيقية. وهم الحكماء الأولون والعلماء الالهيون في معرفة العالم العلوي واستقامة أمور الأفلاك بالنسب الفاضلة والقسم المعتبرة لا تضاد فيها ولا زيادة أو نقصان، فعل شيء فيها على قدر موزون، لا فرق بين النبوة والحكمة. يتفق الحكماء الالهيون والعلماء الربانيون المخصوصون بالعلوم العقلية والتأيديات الفلسفية ومن تبعهم واستجاب لهم وانقاد الى أولهم ونواهيهم الايمان بالجن وهو المسبحون في البقاع الطاهرة والمساجد العامرة، وفقهاؤها وحكامها من آل إدريس وبنى بلقيس وأولاد كيوان وبنى هامان وآل لقمان وأولاد بهرام وبنى ناهيد. ويزاد

(١) ج٩١/٥ - ج١٣٨/٤ - ج٩٣/٣ - ج١٠٥/٦ - ج٣٣٦/١ - ج٣٣٧ - ج٣٥٣/٢ - ج١٧٩/١٩٣.

(٢) ج٣٦/٥ - ج١١٤/٧ - ج١١٤/٧ - ج١٠٩/٨ - ج١٤٤/١ - ج١٢/٨ - ج١٠٣/٩ - ج٣٩٩/١٠ - ج٤١٥/٤٠٠.

عليهم آل بقراط وآل أفلاطون وذرية أرسطوطاليس. هنا ينضم الوافد الى الموروث في الايمان بقضية الجن. وهم الطائفة المخصوصة بالعلوم العقلية والآراء الفلسفية والمذاهب الربانية الالهية، لا فرق بين حكمة فارس وحكمة يونان، بين الواقع والخيال. بين الاثمن والجن^(١). يقول الحكماء والعلماء أن العالم إنسان صغير وهو ما ترجموه من كتب الفلاسفة الالهييين والقدماء. يعنى الحكماء بالنفوس الجزئية القوة المنبثة الهابطة الى المركز السفلى المشتاق الى عالم الطبيعة المتخلفة عن قبول الافاضة العقلية. هنا تبدو لغة الفيض التي تجعل الحكمة قريبة من النبوة والنفوس الجزئية منبثة من النفس الكلية وتخلفت عنها. كان الحكماء من المصدر الأول، وهو تعبير إسلامي، يدخرون لأنفسهم موضوع العقل والعقول بعيدا عن الناس إلا لمن يتقون به ويأخذون عليه العهد والمواثيق، وكلوا يسمونه علم البلاغ. لأنه به تتم معرفة الأشياء بحقائقها والاطلاع على كيفية وزنها بميزان القسط والحق. والمعنى الروحي للموازين هو صفاء النفس. والغرض من هذا العلم من الحكماء والفلاسفة والعلماء الاقتداء به. وقد شاهد الحكماء والنجباء الراسخون في العلم بصفاء نفوسهم ونور عقولهم جواهر غير جسمانية سارية في الأجسام^(٢).

يتفق الحكماء الأولون والعلماء الربانيون في نفس الأغراض. إن الحكماء في ذكرهم الهولي والصورة إنما يبهون النفوس للالهية والأرواح الساهرة الغافلة عن آيات الله بحيث يستعمل الوافد للتبنيه على الموروث. والحكماء الراشدون وأهل الحكمة والعلم الذين وقفوا على أسرار الأنبياء الصادقين، يعلمون الموازين المنصوبة يوم القيامة التي بها توزن أعمال العباد خيرا أو شرا. هي صورة نفسانية شفافة تتراعى فيها الأعمال لصاحبها ينظر اليها خروجاً من التصور الشيعي الى التصور النقي، ومن التشبيه الى التنزيه، ومن الكم الى الكيف. والرؤساء هم المستخلفون في شرائع الأنبياء بعد ذهابهم لهداية الأمة، والذباب عن الأئمة، وتاول ما نطق به الحكماء، وما خفي من مرامي الأنبياء. فالأئمة المهديون هم المظهرون لحكمة الحكماء ونبوة الأنبياء. وقد دل الحكماء وصدق العلماء المؤمنون بالحاجة إشارة الى تحقيق علم الله الذي أخبرت به الأنبياء. وعند الحكماء صورة الانسانية منزلة ثالثة، الصراط المحدود بين الجنة والنار. والحكمة خارج الجدل والخلاف. هي أقرب الى براهين الأنبياء مع تأويلات رموزهم وأسرارهم. لذلك يقرن الحكماء بالمتمككين مما يدل على معنى اللفظ الموروث واستعمالها معا في القياس^(٣).

(١) جـ ٨٥/٥ - جـ ١٤٣/١٣١/١٣ - جـ ١٥٨/٨/٥ - جـ ٤٧٨/٩/٣ - جـ ٤٧٩ - جـ ٢٨٢/١٢/٥ - جـ ١٩٥/٨/٥.

(٢) جـ ٣٦/٥ - جـ ٣٤٦/٣/٥ - جـ ١١٩/٩/٥ - جـ ٢٥٥/١٢/٥ - جـ ٣٥٤/٣/٥ - جـ ١٨٢/١٧٧/٨/٥ - جـ ٣/٥ - جـ ٣٦٦/٣٦٦ - جـ ٣٧٦.

(٣) جـ ١٣٩/١٤/٥ - جـ ١٤٥/١/٥ - جـ ١٢٨/١٢/٥ - جـ ٤٣٧/٣٩٣/٣٦/٣/٥ - جـ ١٣١/١٣/٥ - جـ ٢٥٨/١٢/٥.

ويستعمل لفظ الفلاسفة بمعنى الحكماء ويصفة الالهيين وهم فى مناجاتهم لبارئهم بلفظ يا دهر الداهرين. وقد تخصص الفلاسفة الكرماء القدماء والأكابر من العلماء وأصحاب الفلمسة الالهية والحقائق العقلية والأسرار المكتومة فى موضوع الجواهر النفسية. وإجماع الفلاسفة الالهيين والانباء المرسلين والأئمة المهديين والمؤمنين والعلماء الأكفمين يدل على أنهم لم يجتمعوا إلا على الحق الصادق. والعقل اسم مشترك يقال على معنيين أحدهما يشير إليه الفلاسفة، أول موجود اخترعه البارئ سبحانه، جوه بسيط روحاني^(١).

٣- الموروث. أ- اللغة والشعر والثقافة العربية. ويتجلى الموروث فى اللغة العربية وفى الشعر العربى وفى الثقافة العربية والعلوم الاسلامية وفى التاريخ الاسلامى وفى الجغرافية الاسلامية. يتم الاستشهاد باللغة العربية وحروفها الثمانية والعشرين وتقبلها مع منازل القمر. وهو عدد متوسط بين القليل (تسعة عن الهند) والكثير (الصين). وأصل الحرف الخط المستقيم والخط المقوس. وغلط الألف العربية مناسب لطوله. بل إن حروف كل لغات الأمم تقوم على التقويس والاتحاء للألف كما هو الحال فى العربية. فالأخوان يصفون الكتابة العامة وليس كتابة اللغة العربية الخاصة. واللغة العربية خاتمة الكتابات، وحروفها تمام الحروف كما أن الشريعة آخر الشرائع ومحمد خاتم الأنبياء. وتبدو آثار حكمة الله فى اللفظ العربى. الحروف أ- ب- ت- ث مشتركة فى كل الأشياء، ومطابقة للأعداد والموجودات، ويتفرع منها مالا يحصى ولا يعد، وتطبق جسم الانسان وأعضائه. ولما كانت لغة العرب أكمل اللغات فقد طبقت جسم الانسان أتم الصور. ونسبة اللغة العربية لباقى اللغات مثل نسبة الانسان للحيوان. ولما كان الانسان أكمل أنواع التطور كذلك اللغة العربية نهاية المطاف لا تتسخ ولا تتبدل، زيادة أو نقصانا. ولما كانت اللغة للعربية بحروفها التامة لغة القرآن دون بها كل شئء فإنها تكتب بأحسن الخطوط وأقومها وأتمها ولكملها من أجل الحفاظ على أصول هندسية تتبنى عليها. البعض منها مستقيم كالألف والبعض منور كالثقف والميم، والبعض مقوس كالحاء والخاء. وإذا دخلت بعض الحروف الأعجمية فى العربية فإن ذلك لا يتعدى اللسان حفاظا على نقاء اللغة. ويؤسس الاخوان علم الصوتيات حركات اللسان والشفيتين. وهما أربعة عشر حرفا، والأربعة لها مخارج أخرى غير اللسان^(٢). وتتخل لام التعريف على أربعة عشر حرفا أى على نصف الحروف^(٣).

(١) جـ ١٩٥/٨/٥ - ٢٥١/٢١/٥ - ٢٧٣/١٢/٥ - ٥١٤/٤/٥ - ٣٦٦/٣/٥.

(٢) جـ ٢٢٢/٢٢٠/٢١٩/٥/١ - ٢٢٢/١٧/٣ - ١٤٣/١٤٤/١٤٦/١٤٩/١١٩/١ - ٣٣٠/٨/٣ - ٣٨١/٩/٣.

(٣) هـ: ت، ث، د، ذ، ر، ز، س. ش، ص، ض، ط، ظ، ل، ن.

وتحلل معاني الكلمات اشتقاقا في اللغة العربية لمعرفة معاني الكلمات. فالسماء كل ما علا الرأس لذلك يسمى السحاب سماء وجبالا لتراكمه فوق بعض. ولكن في لغة العرب الغطاء، وهو ما يعرض للنفس من جهة الجسد. والكلام هو الصوت المخصوص للانسان. اللغة العربية والفارسية والرومية أصوات. وتستعمل معاني الألفاظ في اللغة العربية لفهم معاني القرآن فاللواقح في ﴿ وأرسلنا الرياح لواقح ﴾ فاعلة وأصلها ملاح، وأصبحت على القلب والتبديل مادام المخاطب فاهما. ولفظ "البعث" في اللغة العربية يدل على ثلاثة معاني الارسال ﴿ بعث الله النبيين ﴾، وبعث الأجساد الميتة وحشرها ﴿ أننا لمبعوثون ﴾، وبعث النفوس الجاهلة من الغفلة، تدرجا من المعنى الحسى الى العقلى الى الروحى. ومعنى الدين في لغة العرب الطاعة التى تبين من خلال الأوامر والنواهى أى الشريعة. ويتم شرح الشعر أيضا لغويا. فالأخبار يسبحون الله بالليل. فهم أحياء عندهم وإن كانوا أمواتا. والأمطار موتى عند الله وأن كانوا فى الدنيا أحياء. وكذلك يطلق السحر فى اللغة العربية على البيان والكشف عن حقيقة الشيء وإظهاره بسرعة العمل أو الاخبار عما يكون قبل كونه، والاستدلال على ذلك بعلم النجوم وموجبات أحكام الفلك أو الكهانة والزمل والفأل أو سرعة البيان وإقامة الدليل والبرهان. ويعبر بالاسلوب العربى وضرب المثل بزيد وعمر وخالد وموسى وعيسى على صلة الشخص بالاسم أو التقدم بالمتأخر^(١).

وتختلف لهجات العرب كما تختلف كل اللهجات. وهو اختلاف مقبول إنما الاختلاف المنموم فى الآراء والديانات والمذاهب التى ظهر الاسلام ليوحد بينها، واللغة العربية أتم للغات. لذلك لا يمكن النقل من اللغة العربية الى اللغات الأخرى لاختصارها وإيجازها. ثم يدرس الاخوان نشأة اللغة العربية وتطورها. فأول من نطق بها يعرب بن سام. ثم اتسعت عبر الزمان وتزايدت بتزايد العرب وانتشارهم فى الأرض بحسب اتفاقات فى مواليدهم وبقائهم وأمزجتهم وطباعهم وأبدانهم وهويتهم حتى تعددت فى القبائل ووقع الاختلاف فى الأسماء للشيء الواحد فنشأ علم للعربية. هذه الحكمة الالهية فى خلق الموجودات وتسميتها سبب نشأة اللغات. يجمع الاخوان بين نظريتي التوقيف والاصطلاح فى أصول الفقه. ومن عجائب اللغة العربية هو هذا التعدد فى اللهجات والوحدة فى اللغة، التعدد فى الأعراف والشريعة واحدة، التعدد فى القراءات والمعنى واحد، على عكس بقى اللغات التى يغلب فيها التعدد على الوحدة فى اللغات والآراء والديانات. ونظرا لتباعد العرب بين البدو الحضر تباعدت اللهجات حتى احتاجت الى البيان والإيضاح. للخمسة أيام من الأحد الى الخميس فى اللغة العربية واحدة. الاختلاف منفعه من أجل الفهم والإيضاح عما دعت اليه الحاجة فى

(١) — ٦٣/٤/٢ — ٦١/٣ — ١٠٠/١١٤/١٧/٣ — ٣٠٠/٧/٣ — ٤٨٦/١/٣ — ٤٨٨/٥/٤ — ١١/٤ — ٣١٢ — ٣١٣ ١/١/١٠/٤٠٥/٤١٢ — ٣٦٠/٩/٣.

أمور الدين والدنيا وكان الاخوان يشرحون ﴿ وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ﴾. واختلاف الألسنة والألوان عامل إيجابي لتأكيد الوحدة من خلال الاختلاف^(١).

ويتم شرح آراء الحكماء بالشعر العربي وهو أكثر حضورا من الفلسفة، تركيبا للوafd على الموروث. يستشهد به على مغادرة النفس للبدن كما فعل ابن سينا فى القصيدة العينية ولتهيبج النفوس وتشجيعها على الحرب ووضع الحروب ومدح الشجعان. وقد يكون الشعر عربيا دون تحديد وقد يكون محددا بشاعر مثل البسوس التى كانت أشعارها سببا لاثارة القتال بين قبيلتين، اثاره للضعائن، وتحركا للنفوس، وفى استشهاد الحسين. وهناك شعر يشجع على الاقدام والفروسية. ويتم الاستشهاد بالشعر على العشق باعتباره جونا إلهيا لا علاج له الا بالدعاء والصلاة والصديقة مثل شعر عمرو بن حزام ومعظم الأشعار فى النفس، علومها واعتقاداتها وعاداتها، والكلام النفسى فى مقابل الكلام اللغضى والحرفى (الخطى)، وخلودها وانتقالها من حال الى حال. ويضرب المثل بالشعر على لذة العائق بالمعشوق. تسره رؤيته وتؤلمه خيائنه، لا فرق بين الآلام الجسمانية والروحية. بعض الاعتقادات والآراء مؤلم للنفوس ومحير ومشكك لها. العشق عند بعض الشعراء شد الشوق الى الاتحاد كما قال ابن الرومى، وازدياد الشوق يوما بعد يوم. كل نفس اذا أحببت شيئا اشتاقت إليه وطلبته وعرضت إليه. وفى العشق تنبيه للنفس من غفلتها وإيقاظ لها من نومها وجهالتها. فتستريح النفس من عنائها ومقاساة صحبة غيرها، وتخلصت من السقام الذى يعرض لعاشقى الأجرام ومحبي الأجسام كما وصف الشعراء. وإذا لبثت الأنفس بعشق آخر ومرت بها الأهوال والمحن ولم تنقته الى نفسها فانها تظل غريقة فى صمائها. سكرى فى جهالتها كما قال امرؤ القيس. ويضرب المثل بالشعر العربى فى مدح الخيل فى القتال ومدح الفارس وإقدامه وصبره على الطعن والبراج. وتفسر أقوال الحكماء بالشعر العربى شرحا للوafd بالموروث. والعروض ميزان الشعر العربى وهو ثمانية مقاطع فيه تمثل قوانين العروض وأصوله والتى فيها يركب الغناء العربى فى ثمانية أنواع هى مفاعيل أشعار العرب. لم يذكر الاخوان مؤلفات الكندى أو الفارابى إما لأن مؤلفاتهم كانت سابقة عليهم أو ربما اغفالا لها لانتباههم الى الوafd. وتتقابل اللغة والشعر والجنان وحملة العرش والثيران فى العدد ثمانية. وقوانين الألحان العربية والغناء العربى ثمانية. هناك صلة اذن بين اللغة والموسيقى والشعر والأخلاق. ولما كانت اللغة العربية أتم اللغات فان الأخلاق الناشئة عنها اكمل الأخلاق وتهذيب النفوس. ولا يعرف الأخير إلا الأخير كما قال الشاعر. ويشارك فى الشعر ليس فقط الشعراء بل الحكماء^(٢).

(١) جـ ١٦٤/١٣/٣ - ١٥٢/١٦٧ - ٢٠٧/٢/٣.

(٢) جـ ١٣٩/٣/١ - ٢٠٩/١٨٤/٥/١ - ١٧٠/٧/٢ - ٢٧٠/٦/٣ - ٢٧١ - ٥١/٤/٤ - جـ ٣٩١/٣/١ - ٣٩٣

جـ ١١ - ١٠/١/٢ - ٥٩/٢/٢ - جـ ٧٢/٦٧ - ٦٦/١٦/٣ - جـ ٢٧٢ - ٢٧٣/٢٧٤ - ٢٨١/٢٨٤ - ٢٨٤ -

ويضرب المثل بالشعر العربي على الكمال الإلهي للواحد القهار العزيز الغفار الشديد العقاب ويخص بالذكر أمثلة من الفيطوري الميمون المبارك في تسبيحه والهزاردستان اللغوي الكثير الإحسان في غنائياته. وتنفلت هذه الأشعار بين ما هو معروف مثل وصف امرؤ القيس لجواده في القتال وما كان معروفا في عصره وأصبح أقل شهرة عبر التاريخ. وقد يكون الشعر منسوبا إلى صاحبه وقد يكون غير ذلك من وضع شاعر أو ربما من وضع الأخوان. ويستشهد بالشعر في عدة مقاطع متتالية في وعظ بني آدم وتذكيرهم بملوكهم الماضية والأمم السالفة واعتبار ما هو أبقي كما يفعل الصوفية. ويضرب المثل بأبيات شعرية عديدة ضد الاستغراق في شهوات الدنيا ونسيان الآخرة، وتحذيرا من الوقوع في الظنون والشك والحيرة جزاء لهم على تركهم وصية الله ووحى الأنبياء واتباع العلماء والحكماء فيما يدعون إليه ويرغبون فيه من نعيم الآخرة ويأمرونهم به من الزهد في الدنيا والنهي عن الغر بشهواتها. ويستشهد بالشعر على أن تحقيق الوعد وخلاف الوعيد كرم وصفة رحمة وإشفاق وسماحة وإنعام. وهي من الخصال الحميدة التي تليق بفضل الله ورحمته وكرمه وإحسانه. بل يظهر الشعر في الأحلام بالسريانية والعربية. وينقد الأخوان تجربة لانتظار الخلاص على يد المهدي مع التمني بالمجيء والاستعجال للظهور ثم يموت المنتظر حصرة إذا لم يظهر الإمام ولم يعرفه. فالخلاص عن طريق النفس وليس عن طريق الإمام انقلابا للتشيع من الخارج إلى الداخل. ومهما تغيرت الأجسام فإن النفوس لا تتبدل، وتظل النفس في رؤيتها ومشاهدتها بعين الحقيقة وهي ألا ترى أحدا في الدارين غير الله. كما ينقد الأخوان من يقول من الشيعة إن الأئمة يسمعون النداء ويجيبون الدعاء، وينقدون من يقول باختفاء الإمام المنتظر خوفا من المخالفين مع أنه ظاهر بين أيديهم يعرفهم وهم له منكرون كما قال الشعراء^(١).

وبالإضافة إلى اللغة العربية والشعر العربي تبرز للعلوم العقلية أكثر مما تبرز العلوم العقلية النقلية. فلا يحيل الأخوان إلى فلاسفة الإسلام السابقين عليهم للكندی، والرازي، خاصة وأن الرسائل تعبر عن صورة الفلسفة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بعد عصر الترجمة. والفارابي تال لهم. ربما لأنهم يعبرون عن الثقافة الفلسفية الشعبية وليست الثقافة النخبوية التي يمثلها الفلاسفة، تجمع بين الدين والفلسفة، العقل والخرافة، العلم والأسطورة، باستثناء ذكرهم لرياضي واحد هو الكبال الذي شُغف بحساب المتسعات. لذلك يقرن الحكماء

= ٤٤٨/٤ جـ ٣٦/٥ جـ ٢٢٠/٨ جـ ٢٢٨/٣ جـ ١٩٧/٥ جـ ١٩٩/٢٢٨-٢٢٧ جـ ١٧/٣
 ١٤٥ جـ ٣٣٦/٨ جـ ١٨٧/٤ جـ ٢٤٨/٤.
 (١) جـ ٢٢٨/٨ جـ ٢٥٤/٢٥٥-٢٦٠ جـ ٢٤٢/١١ جـ ٥٠٣/٧ جـ ١٤٤/٦ جـ ٧٦/٥ جـ ٢
 ٢٢٠/٨ جـ ٢٢٨/٣ جـ ٥٢٣/١١ جـ ٥٢٤-١٤٨/٧.

بالفقهاء، والوفاد بالموروث النقلي. بل أنهم يردون على علماء الزمان الناظرين في علوم النجوم الشاكين في أمر الآخرة المتميزين في أحكام الدين الجاهلين بأسرار النبوات المنكرين للبعث والحساب لاثبات صحة أمور الهية من صناعتهم والاحتجاج عليهم بعلومهم لأفهامهم ذلك بلغتهم. فالأخوان يمثلون حركة إيمانية، رد فعل للداخل، حنبلية صوفية، شعبية خرافية. ولكنهم يخاطبون الخصوم بلغتهم رد فعل على العصر. يمثلون تيارا في الفنون الشعبية والموسيقى والأحان في الأفراح والاعراس والولائم السائدة في زمانهم^(١).

ولكن العلم الموروث بالأصالة هو علم الرواية والاخبار، بدايات علم التاريخ. اذا كانت الأخبار غير متواترة قبل سماع الخبر أو في الأثر لعدم الجزم بصحة الرواية ونقل الحديث معنويا إذا كان مشكوكا في صحته التاريخية. يأتي العلم عن طريق الرواية والحكاية مثل الحديث عن التنجيم والمنجمين مع المأمون وأحد المعتنقين الذي قرأ الطالع حيث وقعت الشمس والقمر في دقيقة واحدة في الصحن، وخاتم يضحك من يلبيه لعلاج اللطيمات. فالتاريخ المحلي ليس فقط تاريخ الصحابة بل تاريخ السحر، حكاية من المأمون في صيغة رواية من علم الحديث، وخطورة السحر في التنبؤ في حين أن لا يعلم الخيب الا الله. وشرط العلم شيوعه وبرهانه وعموميته والسحر ليس كذلك. وقوانين الطبيعة والجهل ليس علما. وهي نفس أسطورة الخاتم لمقاولة أسطورة أفلاطون. ويستمر الاستشهاد بالتاريخ من الأمويين الى العباسيين الذين خطبوا على المنابر وطالبوا بثأر الحسين وطرده البغاة من بنى مروان حتى ظهور المهدي المنتظر من آل محمد، وأولاد العباس رمز للاضطهاد. ويهاجم الأخوان جماعة جعلت التشريع والعلوية سنارا لهم لارتكاب كل محظور وترك كل مأمور. وهم ينتسبون الى الشيع بأجسادهم لا بأرواحهم، ولا يعرفون من القرآن الا اسمه، ومن الاسلام الا رسمه. لا يدرون الفقه ولا الشريعة، بعيدون عن ألفة الملة والشريعة^(٢).

ولا تغيب الثقافة الفارسية، لغة ومصنفات. إذ تحضر بعض المصطلحات الفارسية والمصنفات الفارسية في الرسائل نظرا لارتباط التشيع بها. وتذكر "كليلة ودمنة" وبرزويه الطبيب استشهادا على أن العمل في الطبيعة لله، وأن الدنيا للآخرة في إطار التصور العام للموروث، فكما يزرع الزارع ويحصد، رغب أم لم يرغب كذلك يعمل العامل صالحا رغب في الجزاء أم لم يرغب^(٣).

(١) جـ ٢٠٦/٢/٣ - جـ ١٤٠/٣/١ - جـ ١٨٧/٤/١.

(٢) جـ ١٤٧/٧/٤ - جـ ١٨٩/٢١/٤ - جـ ٢٩٠/٨/٢.

(٣) الأنفاس مثلاً: السبازج، الدهج، الزيرجد، الطالقوني، المرافشيا، الاسفندري، الاسفندج، المرنك، الزنجفر، المزرائنج، الشاويخ، الفيروزج، اللازورد، النيلوفر، السكجني، الوزنج، القولنج، كوخاى جـ ٢/٥ =

وتتحول الأخبار الى تاريخ، ويذكر الاسلام كعنوان عام للتاريخ الاسلامى، دخول الاسلام طوعا أو كرها مع أنه ﴿ لا اكراه فى الدين ﴾. ويتصدر على بن أبى طالب التاريخ الاسلامى باعتباره مصدرا للعلم لإشارة الى الأقلية عددا الأعظم قذراء، الحريصين على العلم، الباحثين عن اليقين. وهم الذين خلوا للأبد من دار الرداء، من الأصلاّب الى الأرحام، ومن الأرحام الى الدنيا، ومن الدنيا إلى البرزخ، ومن البرزخ الى الجنة والنار^(١). ويبدأ التاريخ من أول النبى ودعوة الرسول آل بيته أولا، زوجه خديجة، ثم ابن عمه على ثم صديقه أبو بكر ثم مالك وأبو ذر وصهيب وبلال وسلمان وحبير ويشار حتى أصبحوا تسعة وثلاثين رجلا وامرأة. ثم دعا أن يعز الله الاسلام بأحد رجلين أبى جهل أو عمر. فأسلم عمر وأصبحوا أربعين. فأصبحت الدعوة علنية بداية بتأسيس الحزب الثورى تاريخيا، الجيل القرآنى الفريد بلغة المعاصرين. كان أبو جهل قويا مثل عمر لكن فى الثغر. والاستجابة لعمر تضع قضية الصلاح والأصلح. والاكتمال الى الأربعين رمز موسى. هاجر الرسول من مكة الى المدينة. وتعرض المشركون من أهل مكة الى المؤمنين المهاجرين الضعفاء بالأذى. واخوان الصفا ما هم الاستمرار لجماعة المضطهدين الأوائل. وفى غزوة بدر طالب المشركون المبارزة فخرج اليهم حمزة وعمر وأبو عبيدة. ويوم أحد اشتد الأمر وهزم الناس. وبقي فى نفر يسير. ولما قتل خبار أنصاره وفضلاء المهاجرين وكسرت رايته طلب منه الدعاء على المشركين لفرض. وخرجت إحدى نساء المدينة للتعرف على زوجها ثم أبيها ثم أخيها. وقد استشهد الكل وفى بقاء الرسول عوض عنهم. فالفهم للشخص للرمز، للقائد والبطل. فالزعامة له والقيادة للأقلية. وقد خدع كل من الحكيمين صاحبه يوم صفين. ولم يرد كلاهما أصلا بل أضمرّا الحيلة فلم يوقفوا فى الصلح. ورجع على غير راض بذلك. فالخداع فى التاريخ. وقد أثر ذلك فى التربية والرغبة فى الثأر. وقد وصفه الرسول بأنه أبو هذه الأمة. ويحول الاخوان كل ذلك من الجهاد العظمى الى جهاد النفس لخلاص البدن، وتأكيد الأبوة النفسية للرسول ولعمر ولعلى. وكان ذلك كله بفعل المعلمين وليس قضاء وقدر. سلم المعلمون أجسادهم يوم كربلاء راضين. ويفسر الاخوان التاريخ الاسلامى الأول باعتباره تاريخ فتوحات للنفس وخلاص لها من البدن. فقد قتل عثمان بالرغم من رغبة عبيده الدفاع عنه. فقد بشره الرسول بأنه ولى هذه الأمة بعد عمر ووعده بالبلوى وباراقة الدم. ورفض عثمان ذلك ووعد من كف عن القتال بالحرية رفضا للعنف بالرغم من أفعاله التى كانت أحد أسباب الثورة عليه. وأخذ المصحف

١١٢-١١١٣ جـ ١١٢/٥/١١٢-١١٦/٧/٢ جـ ٣١٦/٨/٢ جـ ٣٨٥/١٠/٣ جـ ٢/٨/٣١٦/٣١٩
 جـ ١٤٦/١١/٢ جـ ٢٥٥/١/١٦٣ جـ ١٢٤/٥/٢
 (١) جـ ٤٦٠/١١/١٦٣ جـ ٣٧٧/٩/١٠٩/٣.

في حجره وقرأ ﴿ فسيكفيكم الله ﴾. ورضى بقضاء الله وعلمه، واستسلم للمقادير بنفس راضية. وحدث نفس الشيء يوم كربلاء عندما اشتد بالحسين العطش واشترط لاعطاء الماء النزول على حكم ابن زياد فرفض الا حكم الله. وعلم أنه مقتول فقاتل، وقتل راضيا بقضاء الله والمقادير طيب النفس. وحلم رجل بالعراق أنه في بلاد الروم في كنيسة مشتتة بالقناديل دليل على تحرر النفس من الجسد وحث الملاك له بالسريانية ليكون عظة على تحرر الانسان من جسده ومكانه وقيود الشريعة. وواضح أن الاخوان يفسرون التاريخ منذ هابيل وسقراط والسحرة والمسيح وأحد والصين بالرضا بالقضاء والقدر وليس الاستشهاد الحر والمقاومة. وقد ساعد الرسول أهله على إخراج الأمتداد من نفوسهم. وأبلغ بذلك علياً بغير قم، وهو أحق الناس بعد غيبة صاحب الشريعة وبعد قتل صديقه ذى النورين والأئمة من بعده بعد الحزن على ما ضاع من بيت النبوة وقتل الحسين بكربلاء والشهداء. وواضح من هذا كله أن فكر الاخوان هو بلورة للفكر الشيعة الذي يعبر عن فكر المضطهدين، وإعادة تفسير هزيمة البدن بأنها نصر للروح، وأن تاريخ الرسول مع معارضيه مثل أبي جهل هو تاريخ للحسد. وقد وقع الخلاف في الشريعة بعد وفاة الرسول طلباً للرياسة والمنزلة حتى استشهاد الحسين. ويستشهد الاخوان بأقوال رئيس قريش أمام كسرى عن حالهم "البر بالصغير حتى يكبر، وبالطويل حتى يبرأ، وبالغائب حتى يرجع، ورفض الرسول موالاته آلهة الكفار وأقوال الحسين ضد أئمة السوء الذين جلسوا على باب الجنة فلا يعملون حتى يدخلوها ولا تركوا غيرهم يدخلها. يراجع الاخوان التاريخ السياسي منذ وفاة الرسول، ويعتبرون أنفسهم امتداداً لأئمة آل البيت والمستبشرين من الحكم والمضطهدين من الحكام كما عبر عن ذلك الشيعة في العقائد والاخوان في الفلسفة^(١).

وبالإضافة الى التاريخ الاسلامي تظهر البيئة المحلية الجغرافية البشرية والطبيعية مما يدل على نشأتها الداخلية. فيتحدث الاخوان عن قبائل العرب، قريش وتهامة، وعن مقادير أراضي العراق، وضرب المثل للنسبة بالبغداديين والبصريين والخراسانيين، وللجماعة بالهاشميين والعلويين والرعيين. وتتحول الجغرافيا الى رمز روحي. فبحر طوس كرة الأثير لحذاب النفوس، وبهرام في الطالع من ناحية المشرق وبخراسان وإن كان في وسط السماء فانه يكون بناحية اليمن نحو القبلة^(٢).

وفي "الجامعة" تبدو صورة للموروث تماماً كما هو الحال في الرسائل الواحد والخمسين: اللغة العربية والشعر العربي والعلوم الاسلامية والتاريخ الاسلامي والجغرافيا المحلية. فالمعرفة باللغة العربية من شروط العلم بالإضافة الى العلوم الرياضية والفلسفية

(١) جـ ٧٤/٥-٧٥/٨٧-٨٨ جـ ١٤٤/٦-٢٦١ جـ ٢٦٨/٦-٢٦٩ جـ ١٧/٣-١٦٤.

(٢) جـ ٣٨٥/٨-٩٧/٦-٩٨ جـ ٤٠٣/٣-٤٠٤ جـ ٢٩٦/١١-٤٠٤.

وتهدف كثرة النصوص الى توجيهها كحجة سلطة إلى العقول العامة ونزع أسلحتها وملاحقتها حتى تستسلم نهائيا كما تفعل الحركات السلفية القديمة والمعاصرة. فهما من الموروث الأصيل ولا يمكن الاعتراض عليها أو مناقشتها بآيات أخرى والا لكان القرآن متناقضا أو اللجوء الى أسباب النزول التي لا تتحملها المواقف الانفعالية وسرعة التصديق وأهمية التجنيد والعمل المباشر^(١).

وتتكرر الآيات أكثر من مرة لأنها شحنة نفسية يتم تفسيرها في أكثر من موضع لتتطابق مع المضمون النفسي للقارئ. وتتوالى الاستشهادات الآية تلو الأخرى كما هو الحال في خاتمة رسالة العدد وبعد الاعلان عن المادة، بناء الرياضيات والطبيعات والالهيات داخل علم النفس. تتكرر الآية كاللزمة في الموسيقى والشعر لاجداث الإيقاع النفسي المطلوب، العود على بدأ، والتتويج على اللحن الأول، البداية والنهاية من أجل الإيقاع^(٢).

وأحيانا لا يكون ذكر الآية مسبوقا بقال تعالى بل على لسان الأنبياء وكأن القرآن حوار بين الأنبياء وجدل مع الخصوم وحجج للاقناع. وتختلف أسماء السور مثل سورة يونس وسورة بنى اسرائيل. فما يهم ليس السورة بل كيفية استخدامها^(٣).

ويذكر الاخوان الآيات في فواتيح الخطب حتى ولو كانت للحيوان كما يفعل خطيب المسجد وشيخ القرية ابتداء من حجة السلطات وكضربات متلاحقة تجعل الشيخ قابلا الدعوة مهينا للاستماع، طمعا للأوامر، سهلا للتجنيد. وقد لا تكون الآيات مترابطة فيما بينها في موضوع واحد تعطى استدلالا واحدا بل مجرد ضربات متلاحقة مهمتها تسخين المواقف وتهينة القارئ للاستسلام.

وأحيانا يذكر القرآن بمفرده دون وصفه وأحيانا يوصف بأنه القرآن المبين. وأحيانا يسمى القرآن^(٤).

ربما تكثر الاقاضة في بيان الموروث مثل القرآن والحديث كرد فعل على الاستشراق الذي يخرج القرآن باعتباره مصدرا للعلم من مركز الحضارة الاسلامية لأنه ليس كذلك في وعيه بل القرآن نفسه تاريخ. كما أنه خاضع للنزعة التاريخية فكل شيء يأتي من التاريخ

(١) الجزء الرابع (٤٣٠)، الثاني (٢٨٠)، الأول (٢٠٠)، الثالث (١٥٠).

(٢) ١٧٢/٧/٢ - ١٦٣/٧/٣ - ٢٩٨/٢٩٧/٢٨٠ - ١٠١/٥/٤ - ٢٤٤/٨/٤ - ٥٨/٤/٥ - ٢٠٨/٢/٣ - ٢٤٨/٤/٣.

(٣) ٢٩١/١١/٢.

(٤) ١٩٣/٧/٢ - ٣٥/١١/٤.

لتفريغ الحضارة الاسلامية من مضمونها وإيداعها وجعلها مجرد نقل من مصدر خارجي مثل الحضارة الغربية. فقد نشأت العلوم الأوربية الحديثة ضد الوحي وليست منه.

وأحيانا يكون القرآن مجرد استمرار يثرى العبارة وليس استشهدا كنوع من القرآن الحر كي تكون العبارة أوقع في النفس، وكأن القرآن هو للقادر على التعبير على الواقع المشاهد، استمرارا للنثر العربي. يستعمل القرآن الحر كبديل عن العبارة. فلا توجد عبارة أبغى وأوقع من الآية القرآنية . القرآن كتاب عربي بلسان عربي مبين. وهنا لا يبدو فرق بين كلام الله وكلام الانسان وكما فعل السهرودي في "الغربة الغربية" حتى ولو تحول الى مسح ريكك على نقيض موسيقى القرآن. وأحيانا يختلط القرآن المباشر بالقرآن المرسل لاحداث الأثر اللغوي النفسى المطلوب. ويكثر هذا الأسلوب في الرسالة الثانية عن الحيوان في الطبيعيات^(١). وقد تعلم الناس القرآن بلسان فصيح بعد أن تلاه النبي لأن العربية أفصح للغات.

وتتحول بعض الألفاظ القرآنية الى صور فنية للإيحاء بالبيئة الاسلامية. وتظهر المصطلحات القرآنية مثل البعث والنشور والقيامة والحساب والمعراج. كما تدخل الآيات كعناصر فنية في بناء القصة. وتستعمل أسماء الجن لمزيد من التصوير حتى ولو كان الموضوع خرافيا مثل حسن طاعة الجن وتشم الروح والريحان^(٢).

وتجمع الآيات كلها حول موضوع واحد مما يؤثر على بدوالت التفسير الموضوعي للقرآن من أجل معرفة بنية الموضوع والانتقال من النص الى العالم ومن الوحي الى المجتمع مثل صفات المؤمن وأهل الخير وأمة الآخرة وثواب الأخيار وصفات الكفار ونفس الأسرار والأمثال^(٣).

ويستعمل لفظ "القرآن" أكثر من مائة مرة إما بمفرده أو مقرونا بالتوراة والانجيل بلا ترتيب النزول مما يدل على وحدة الأديان في بنيتها وليس فقط في تاريخها. وقد يذكر القرآن وحده أو مع الانجيل أو مع التوراة. وقد يخصص بعض كتب التوراة مثل ألحان داود

(١) ٤١/٣٧-٣٦/٢٨/٢٦/٢٣/١-٧٣/٤/٢-١٤٣/٣/١-٢٣٨/٥/١-٢٧٨/٨/١-٤٧/٢/٢ / ١٥٥ ١٥٥/٨/٢-١٣/٣/١-١٥٨/٤/٢-٣٢٨/٢٥١/٨/٢-٧٨/٢/١-١٨١/٥/٢-١/ ٢٩٥/٨ ٣٨٨/٣٨٦/٩/١-٨٤/٤/٢-٣٨٥/٩/١-٣٥٠/٩/٢-٣٨٤/١/١-٢ ٢٣٢/٨/ ٣٠٩-١٨/٣/٤-٢٣٩/٥/١-٣٧٤/١/١-٣٨٧/٩/١-٨٥/٤/٢-١٧٩/٨/٢-٧٢/٤/٢-٢٩/٥/٢-٢٥٢/٨/٢-١٥٢/٢/٢-٢٣١/٢٢٩/٢٢٨/٨/٢-١٤٢/٦/٢-٤٣/٢/ ٢-٢٤٣ ١٠/٢/٤-٢٤٩/٦/٢-٣٠٦/٢/٢-٣٦٢/٩/٢-٢١٠/٨/٢-١٢٥/١٧/ ٣-٢٧٣/٣١١/٣١٩-٣٦٢/٩/٣-١٨/٣/٤-٤٢/٤/٤-١٦٧/١٧/٣-٣٧٣/٩/ ٣.

(٢) ٣٠/١/٤/٣-٣٧٤/٣٠٨/٢٠٧/٨/٢-٣٠/١/٤/٣.

(٣) ٣٦٠/١٠١/٥/١-٣٦٠/١٠١/٥/١.

أولاً الزبور. ومع ذلك فالقرآن مهيم على باقي الكتب لأن الإسلام آخر الأديان والشرعية الإسلامية آخر الشرائع. وتبنت الكتب المنزلة كلها حقائق واحدة مثل أن الطبيعة مخلوقة للانسان، ووصف الطبيعة والفلك والجنة والنار وحسن طاعة الجن لرؤسائها والاستعاذة بهم بقراءة آيات منها حتى لا يتعرضون للناس بالأذى، ومقاييس الخير والشر، وقراءتها في المساجد والمعابد والمصوامع وبيت الله. وقد كان لداود ملحنين وقراء. كما تعبر قراءات متعددة للقرآن وتلاوته. ويستعمل لفظ الإنزال للقرآن وحده الذي أنزل على صاحب الشريعة^(١).

والقرآن حركة طبيعية يستأنف عندما ينقضى الدور دلالة على تطور الوحي وإعلانه على مراحل في التاريخ^(٢).

وأحيانا يكون القرآن مصدرا للأخبار، أخبار الأنبياء مثل حوار موسى مع المجرى والخضر. وهو أيضا مصدر للعلم عن الطبيعة والتاريخ فالزهرير ربح عاد^(٣). ويكون مصدرا للعلم ببعض الموضوعات الدينية والكلامية مثل معجزات الأنبياء ووجود الروحانيين مثل الجن والشياطين وخلق القرآن والسر، والحث على طلب العلم.

وأحيانا يكون النص استنبهاذا على موضوع وتأكيدا له نظرا للتطابق بين الوحي والواقع مثل الاستنبهاذ بآيات الفلك على سبح الأفلاك ومنازل القمر. يتم الحديث عن شيء ثم يذكر في القرآن تحقيقا للمنط على نحو عكسي، من الواقع الى النص وليس من النص الى الواقع مثل الروح والريحان، والتزهد في الدنيا وزم الجد، والاجتماع على خير، وتأليف القلوب، وتصفية الضمائر^(٤).

لذلك تتحول آيات القرآن الى وصف للطبيعة سواء كانت البداية من النص الى الواقع استنباطا أو من الواقع الى النص استقراء. وقد ذكر المفسرون معاني الآيات، إنزال القرآن مثل إنزال المطر من أجل التوحيد بين الطبيعة والشعور، للغة وللكون، العالم الأصفر والعالم الأكبر. يؤدي تفسير للقرآن الى العلم بأسرار الكون كما يؤدي تفسير للكون الى العلم بأسرار

(١) — ٢٠٦/٨/٢ — ٢٠٧/٢٠٧/٣٠٧/٣٠٧/٣ — ١٣٠/١٧/٣ — ٢١٨/٣/٣ — ١٧٨/٧/٤ — ١٠/٢/٤ — ١١٧/١٧/٣ — ٢٩٠/٢٨٥/٨/٢ — ١١٠/٢/٤ — ٥١٤/١/٤ — ٩٣/١٧/٣ — ٤٩٥/١/٤ — ١٦٥-١٦٤/١٧ — ٤٨٨/٧/٤ — ٢٤٢/٨/٤.

(٢) — ٢٢٨/٢٠٧/٨/٢.

(٣) — ٥٠٩/١/٤ — ٣٢٤/٨/٣ — ٤٨٨/١/٤ — ٣٣٠/١١/٤ — ٢٤٥/٨/٤ — ٥١٧/١/٤ — ١١/٤ — ٢٩١-٢٩٠ — ٣١٥/١١/٤ — ١٤٨/٧/٤.

(٤) — ٢٥٢/٨٠/٢ — ١٠٠/٨١/٧٨/٥/٤ — ١٢٦/٦/٤ — ١٩٤/٧/٤ — ٣١٤٤/٢٩٨/٧/٣ — ٢/١/٣ — ٥٣ — ٣٠٠-٢٩٩/٧/٣ — ٣٤٤/٩/٣ — ٧٧/٥/٤.

القرآن. القرآن ليس حرفا بل طبيعة، وليس شكلا بل مضمونا. للغة فيه تحيل الى العالم وكما يدل على ذلك المعنى المزدوج للفظ "آية". الألوان فى الطبيعة رمز على تعدد البشر واختلاف الألسنة والألوان^(١).

وأحيانا لا تطابق الآية المعنى بل توجد آيات أخرى أكثر تطابقا. فليس المطلوب معنى الآية بل الاستشهاد بها لتطابق الحالة النفسية والاجتماعية للقارئ.

ويبدو استعمال النص أحيانا على نحو شرعى فقهى يشرع للناس. مع إطلاق الأحكام دون تقييدها، إثباتا للعموم لا للخصوص، وتحويل الآيات الى أحكام عقلية وفى نفس الوقت استحالة الاختلاف بين الطبيعيتين، الدليل والحكم، اللغة والقضية. والأغلب أن القرآن حوى كل شيء ولا حاجة الى القياس الكاذب. فالمرور هنا ضد الولفد الأرسطى وضد الموروث التسلطى، قياس الفقهاء.

والقرآن ليس مجرد أداة للعلم ومصدر للخبر بل له بعد باطنى لا يدرك إلا بالتأويل. به سور طوال وأخرى قصار دلالة على سر الرجال وسر النساء والحروف المستعملة فى أوائل القرآن سر لا يعلمه الا الله. ويدفع الاخوان عن التأويل دفاعا عن التنزيه ضد التجسيم والتشبيه. فالحكمة هو للتأويل. وقد اختلف العلماء فى تفسير هذه الحروف بين القسم أو أن لكل حر كلمة فى حساب الجمل أو أنها سر لا يعلمه الا الله والراسخون فى العلم والخواص من البشر وقد تظل أسرارها الى يوم الدين^(٢).

وتظهر آيات الايمان أكثر من آيات العقل، والنبوة أكثر من الحكمة، والغيب أكثر من الشهادة، واليقين أكثر من الشك. وتكثر الآيات فى البعث والقيامة. فهى أسرع اقناعا وأوقع نفسيا من الحجة القولية على عكس الكندى والفرابى اللذان استطاعا صياغة خطاب عقلى لا نقلى قبل أن يركب ابن سينا كل ذلك عقلا. فكل موضوع حجة نقلية لدرجة غياب الحجة العقلية حتى لا يترك شيء للمعارضة العقلية أو الفهم الذى يودى الى فهم مضاد مع أن الحجة النقيلية يمكن مناقشتها بحجة نقلية أخرى. ويتم تبادل الحجة العقلية والنقلية بين الانسان والحيوان فيعترض الحيوان على الانسان بالعقل ويعترض الانسان على الحيوان بالنقل، سخرية من الانسان. النقل للاتهام، والعقل للدفاع، النقل للاستبعاد والنقل للتحرر، النقل للظاهر، والعقل للموول.

(١) فى المريح راية حمراء، والزهرة متعددة الألوان وفيها تصالوير ونفوس، وفى القمر راية بيضاء. وهو ما استمر فى إعلام الشعوب وشارتها، أنظر دراستنا: الأخضر والأسفر فى القرآن الكريم، هموم الفكر والوطن جـ ١، التراث والعصر والحداثة ص ٥٧-٦٨.

(٢) جـ ٤/١١/٣٠٥ - جـ ٢٠٨/٢/٢٠٨ - جـ ٨٢/٣٧٩/٣٧٨ - جـ ٣٨٣/٣٧٩ - جـ ١٤٢/٦/٤.

لذلك تستعمل آيات القرآن تملقا لمعولف الناس، واستدعاء للسلطة النصية تحريرا للنص من السلطة السياسية بعد زعزعة الولاء بها. وتستعمل كوسيلة لترقيق القلوب نظرا لأثر القرآن في النفس كما هو واضح في رسالة "الموسيقى" من أجل تخليص النفس من الظلمات بالاضافة الى التأويل الإشرافي. فأسباب النزول عند الاخوان هو البناء النفسي للشعور. لم يجد الاخوان في القرآن إلا التأويل صعبا لا للتزويل هبوطا. وكلها مواقف حسب الأهواء وكأنها أسباب نزول جديدة، وكأن الآيات أنزلت على مطابقة للأحوال النفسية للاخوان. وقد ساعدت الآيات نفسها على هذا التفسير الشعوري لحديثها عن الأئمة والقلوب (فاجعل لفظة الناس نهوى اليهم)، وبالرغم من نهى النفس عن الهوى إلا أن للفظ له موسيقاه.

وعيب ذلك كله هو كسر الاتساق العقلي، وانقطاع البرهان، واختيار الآيات التي توافق الأهواء ونزعها من سياقها وأسباب نزولها وهو ما يمكن معارضته بآيات أقرب في سياق آخر.

لذلك أكثر الله في القرآن مدح المؤمنين وذم الكافرين وبيان الوعد والوعيد والفلك وذم المريدين للعالم ومدح المريدين للأخرة وبيان أوصاف أهل الجنة الروحية لا الجسمية وسكان الجنان وهي ثمانية وكذلك أوصاف أهل النار وتكثر الآيات لبيان أن الديانات والشرائع ووظائف العبادات طرق ومسالك لى الله كما أن القرآن نفسه وسيلة للتقرب الى الله مثل الصلاة والصوم والتسبيح والدعاء. والقرآن أخلاق الاخوان كما كان الرسول يتأول القرآن بتجده ليلا. والاقرار به من علامات الايمان وبما أتى من الغيب. وهناك احساس بالنصر، تعويضا عن الهزيمة كما هو الحال في جماعات الخلاص في تاريخ الأديان حتى الجماعات الاسلامية المعاصرة^(١).

ويتم تأويل الآيات تأويلا فلسفيا طبقا لهرمس المثلث بالحكمة وهو إدريس النبي، إيهاما للعامة بالحقائق كنوع من النقالة الشعبية الوجدانية لا العلمية ولا العقلية. وأحيانا يتم تقطيع الآية عبارة عبارة بل ولفظا لفظا حتى يسهل تأويلها جزءا جزءا قبل التأويل الكلى. فلكل شيء ظاهر ويأطن^(٢).

ومعظم الآيات المنتقاء آيات فردية نفسية أكثر منها آيات اجتماعية سياسية. متجهة الى أعلى خارج العالم أكثر منها متجهة الى أسفل داخل العالم، تأويل أكثر منها تزويل، وتجمع آيات النفس كلها بالمنات. هو تأويل إشرافي خارج اسباب النزول وكأن الآيات نزلت على

(١) جـ ٢٠٠١/٤/٦١/٢٦/٣ جـ ٥٢٨/٤٢٥/١ جـ ٥٦/٤/٤ جـ ٥٦/٤/٤ جـ ١٢٣/٦٧/١١/٥ جـ ٤/٢/٤
١٧٦/٧/٤ جـ ٦٠/٥٦

(٢) جـ ٢٣٥/٨/٤

نفس القارىء مباشرة. لذلك يختار الاخوان كل ألفاظ الصعود دون النزول. والاشراق من الشمس، والقمر من الشمس، والقمر من النفس الكلية، والنفس للكلية من العقل للكلية، والعقل للكلية فيض من الباري^(١).

والتأويل في النفس وفي الواقع، في الداخل وفي الخارج، اذ لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور. العلم هو العلم بتأويل الأحاديث وتصديق للرؤية. فالعلم واقع^(٢).

والغاية من هذا التأويل الباطن الانسلاخ من الدنيا والانعراج نحو الآخرة، والقضاء على الاغتراب في الدنيا من أجل التوحد مع الآخرة. وفسرت الآيات كلها تفسيراً روحياً بعيداً عن الحسن وكرد فعل على حياة البذخ والترف والانتكباب على الدنيا. يتضح ذلك في الرسالة التاسعة، أطول رسائل الجزء الأول. ظاهرها العلم وباطنها التصوف مثل نهايات "الاشارات والتبهيئات" لابن سينا. لذلك تكثر آيات العروج، عروج أرواح النبيين والصديقين والشهداء والصالحين المحققين المستبصرين، كل في فلك يسبحون^(٣).

ويقوم هذا الخلاص على ثنائية الخير والشر، الثواب والعقاب، الوعد والوعيد، الجنة والنار، الروح والبدن كما هو الحال في ثنائيات الصوفية التي تعرب عن رغبة جماعات الاضطهاد في الخلاص. وتأخذ الثنائيات أشكالاً اجتماعية مثل الغنى والفقر، القوة والضعف، الذل والحقارة، القرب والبعد، الجود والبخل، الحياء والصلف، المهابة والصناعة، السلامة والسقم التي تكشف عن الصراع بين قوتي العدل والظلم، المضطهدين ضد المضطهدين، الجماعة السرية ضد النظام القائم. مما أنتج أخلاق العزاء والأمل في عالم أفضل، والعودة إلى النفس لانقاذها بعد أن استعصى خلاص العالم. لذلك تم تفسير الآيات على نحو إشراقي عن العلم في النفس، والحرمان والطرد ومقاومة العدو والجزاء والعقاب. فتحوّلت العقائد إلى مأساة في الخلق والبحث. والآيات القرآنية نفسها تسمح بهذا التفسير الإشراقي كما تسمح بغيره من التفسيرات العقلية والاجتماعية والسياسية. فكل عصر يقرأ نفسه فيه. يكشف التفسير عن صورة العصر أكثر مما يكشف عن مضمون القرآن. القرآن مجرد مرآة عاكسة للعصر من خلال صورته في التفسير، تفسير الظاهر أو المجهور، للغنى أو الفقير، للقوى أو الضعيف، السلطة أم المعارضة، الدولة أم الشعب.

جـ - آيات التسقى. ويصعب التمييز بين آيات المنطق والطبيعية والالهيات. فكلها آيات إشراقية، منطق إشراقي، وطبيعية إشراقية، وإلهيات إشراقية. تصب الحكمة كلها في

(١) جـ ١٤٨/٧/٤ - ٩-٨/٢/٤ - ٧/٢/٤.

(٢) جـ ٤٩٧/١/٤ - ٣٢/٢/٤ - ٥٨/٤/٤ - ٨٩/٥/٤.

(٣) جـ ٣٤٤-٣٤٢/٨/٤ - ٣٧/٢٢/١ - ١٣٨/٣/١ - ٢٤٠-٢٤١/٥/١ - ٢٩٠/٨/١ - ٣٤٦/٩/١.

إشراق النفس. المنطق ليس أداة للعلم لأن العلم إشراقي ولادته إشراقية. يأتي من الاسراء والمعراج كما فعل محمد ومن الكلام من الله كما فعل موسى، ﴿ ويرفع الله الذين أتوا العلم درجات ﴾. المنطق علم إشراقي، علم نظري خالص، نور يهدي الإنسان، علم لدني من السماء. شرطه الزهد ومقاومة متاع الدنيا والتحذير من غرورها واللهو والزينة واللعب والنساء والبنين والذهب والفضة، هذا الهشيم الذي تنوره الرياح. الله نور السموات والأرض، نوره كمشكاة فيها مصباح في زجاجة، كوكب دري يضيء. الاشراف في النفس طبيعي لأن الله نور الطبيعة على عكس النفس المظلمة التي تعيش في الظلمات. وقد كانت النفس من قبل هيوطها الى البدن في اشرافها ثم هيبطت. الى العالم وأصبحت في جسد، فسادتها الأهواء والعداوات. وهنا تنال النفوس المضيفة نعيمها، والنفوس المظلمة عذابها بلا عمل صالح الا مجاهدة النفس مكافأة على الاشراف^(١).

العلم اذن هو العلم الرباني، شرح الله الصدر للإسلام، النور في المشكاة في المصباح على عكس الكافر الذي يسعى في الظلمات. والايان يورث العلم. الايمان أولا والعلم ثانيا. الاقرار بالتصديق فالعلم. والعمل هو طريق الأنبياء والحكماء. الاقرار ثم الايمان ثم المعرفة، الاسلام ثم التصديق ثم العقل. فالناس ثلاث طبقات: علم وايمان، ايمان بلا علم، علم بلا ايمان. فالحلماء على درجات طبقا لعلومهم. أعلاها علم الايمان، والكتاب فضل من الله. وهو ثلاث درجات: ظلم النفس والاقتضاء ثم السبق بالخيرات وهو علم متاع في الدنيا الى يوم البعث. وهو العلم بالغيب مع أهل الاعتبار^(٢).

والعلم في النفس. ويتم عند البلوغ ونيل الحكمة. والعلم أول ما نزل من القرآن ولقد خلقت السمع والأبصار والأفئدة والقلوب والأذان لمعرفة الظاهر والباطن. وقد خلق الإنسان ولا يعلم شيئا من أجل تبرير الوحي والرسالة. ثم تبدأ المعرفة من الحواس ولكن فيها علم آخر مودع فيها لم يأت من الحواس. هو علم التوحيد والربوبية يكشف الله عنه لعباده عندما يأتيهم اليقين. وهو علم تأويل الأحاديث الذي أعطاه الله ليوسف. وهو أيضا علم التنزيه لأنه بعد الوصول لا يمكن رؤية الله بالرغم من تشوق العلماء لرويته^(٣). ويتطور العلم مع تطور

(١) ٣٦١/٣٥٠-٣٤٩/٩/١ - ١٥/٣/١ - ٣٢٢-٣٢١/٣٠٢/٩/١ - ٣٢٩/١٠/١ - ٤٠٣/٤٠٠ - ١/٥/١ - ٢٢ - ٢٥٢/٩/٤.

(٢) ٤٩٧/١/٤ - ٣٢/٣/٤ - ٥٨/٤/٤ - ٨١/٥/٤ - ٥٣٢-٥٣١/١/٤ - ٨٩/٥/٤ - ٥٣٨/١/٤ - ٧٦/٦٨-٦٥/٥/٤ - ٦٢/٥/٤ - ٦٢/٥/٤ - ٦٣-٦٢.

(٣) ٤٥٤/١١/٢ - ٤٧٢/٢/٢ - ٢٤٥/٤/٣ - ١٠٦/١٧/٣ - ٣/١٣/٣ - ٣١/١/٤ - ١/٦/٣ - ٥٨ - ٧/٢/٤ - ٤١/١٥/٣ - ٤٤/٥/٣ - ٤٧-٤٦/١٥/٣ - ٢٣٣/٤/٣ - ٤٢٣/٤١/٤ - ٤٢٣/٤١/٤ - ٤٨٨-٤٨٩/٧/٤.

النفس. لا يعلم الطفل شيئاً حتى يتم اكتشاف العلم ثم يصل الى مرتبة العلم والحكمة، وعندما تكون على البصر غشاوة ويسود الهوى لا يحدث العلم^(١).

وقد يحدث العلم عن طريق الاستدلال كما فعل إبراهيم وهو طريق النظر والاختصاص. أما للجدل في الدين والخصومة في الحق فليس طريقاً الى المعرفة. الخلافيات جزء من علم الأصول. وتضاد الاشراف^(٢). وتتفاوت العقول في المعرفة بالدليل الحسي والعقلي والنقلي طبقاً لدرجات الادراك والفهم والتأويل.

وكما أن التكوين واللغة والمنطق تعليم من الله كذلك السماع الطبيعي أيضاً تعليم من الله. إذ تتجلى الحكمة الالهية في الطبيعة، الليل والنهار، الشمس والقمر. فقد تم الخلق بالحق، والحكمة شهد بها أولوا العلم والملائكة. والتوجه نحو الطبيعة في القرآن هو أساس العلم الطبيعي وليس أرسطو. ولا فرق بين أن يكون القرآن مصدراً للطبيعة وبين أن تكون الطبيعة مصدراً للقرآن نظراً لأن التنزيل والتأويل شيء واحد. والعالم محدث مبدع مخترع كائن بعد أن لم يكن بأمركن، والأفلاك والجبال والطيور وكل ما في الخلق بتقديره. فالطبيعة دليل الى الله. وتم خلق كل شيء بمقدار على قدر موزون. ولما كان الله هو المثل الأعلى فقد خلق كل شيء على نحو كامل^(٣).

ويتم الاستشهاد بآيات الكون والفلك والطبيعة تدعياً للطبيعات. كل فلك يسبح، والقمر له منازل. وفي القرآن دعوة للتأمل في الكون، إذ لا يستوى العلم والجهل. وتذكر آيات الأفلاك في فصل تركيب الأفلاك وأطباق السموات في الرسالة الأولى عن الصورة والهيولى (السماع الطبيعي) ولتأييد "الأثار العلوية"، وتبين الخطأ الشائع أن المطر نزل من بحر من السماء وأن البرد يقع من الجبال. ويتم تصحيح سوء تأويل القرآن ووضع التأويل الصحيح. فالغرض ليس ولذا من أرسطو في "الأثار العلوية" بل قصد محطى صرف، هو تصحيح الأخطاء الشائعة والتأويلات الخاطئة اعتماداً على اللغة العربية والمعاني الاشتقاقية. فالسماء في لغة العرب ما يعلو الرأس، والمطر ما نزل من السحاب ويعنى أيضاً السماء لارتفاعها. كما يظن الناس خطأ أن الشهب كواكب تسقط من السماء على الأرض، ويسببون تأويل

-
- (١) ٥٠-٤٩/١٥/٣- ٢٩٣/١٤٦/٧/٤- ٣٤٥-٣٤٤/٣٤٧/٩/٣- ٥٣١/٤٥٧/١/٤- ٥٧/٤/٤-
 ٥٣١/١/٤- ٩-٧/٢/٤- ١٧٤/٧/٤- ٢٠٧/٨/٤- ٣٣١/١١/٤.
 (٢) ٤٤٠/١/٤- ٥١/٢/٤- ٩/٢/٤- ٥٢/٤/٤.
 (٣) ٨٦-٨٤/٤/٢- ٨٧/٢/٣- ١٨٨/٥/٢- ٩٣/٩٦/٢/١٢- ١٢٨/١٠/٢- ٢١٧/٣/٣- ٢٠٣/٨/٤- ٢/٢-
 ٤٥٣-٤٥٢/١١- ٢٠٦/٨/٤- ٢١٨/٢١٠/٨/٤.

القرآن. ويستعمل الاخوان اللغة للشائعة للبرهنة على سوء التأويل فالشهب تحدث في السماء باثراق الكواكب. فالاثراق ليس فقط نفسيا بل طبيعيا^(١).

والطبيعة موضوع للتفكير، والطير له لغته التي فهمها سليمان، عرف منه ما يريد عن سبأ وملكتها وسجود قومها لغير الله. وكل الحيوان والطير أمم مثل البشر. ومنها يتعلم الانسان التحصين والدفاع عن النفس، واللغة قد تكون منطق الطير ومنطق للتدوين ومنطق الكشف كما هو الحال في الاسراء والمعراج وكلام موسى مع الله، ولغة الطبيعة في الخلق والبعث، ولغة الاقتناع في النشأة والعودة، ولغة للتجربة والملاحظة كما فعل ابراهيم مع قومه وتحطيمه الأصنام، ولغة الطبيعة في المعجزات، ولغة الحروف في أوائل السور، ولغة تسبيح الموجودات من الحكماء والراسخين في العلم^(٢).

وللطبيعة نظام بديع وثابت، تكوير الشمس ولندثار للجوم، خلقها الله بفعل كن فيكون. وقد تم خلق السموات والأرض تدريجيا في ستة أيام فالخلق في الزمان ولكن يوم الله بالف سنة من أيام البشر، والله مسير لقوانين الطبيعة. ينزل من السماء الماء فتسيل الأودية بقر. ويحول الاخوان أفعال الطبيعة الى أفعال القلوب، وللعالم الأكبر الى العالم الأصغر. والطبيعة في علاقة مع الله. فقد أمر الله أن يتخذ من الجبال بيوتا ومن الشجر، وخرج شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس. والطبيعة مسخرة للانسان بأمر الله، الأنعام فيها دفاء ومنافع، طعام وجمال، حمل وانتقال. وأحيانا تدخل الخرافة من السماء في وصف الأرض نظرا لضياح الأرض واستجداء السماء^(٣).

ويتم تخصيص خلق الانسان. فقد خلق من تراب ومن طين ومن ماء والفق. ثم تطور الخلق من لطفة في فرار مكين الى علة فمضغة فعظام فلحم حتى أصبح خلقا آخر مثل التدرج في الحياة من الطفولة الى الكهولة الى الموت ثم الى الحياة من جديد. ولقد خلق الانسان من ضعف وشيب. والنشأة والعودة الجسمية مثل النشأة والعودة الروحانية، الاستنار والخروج، دورة المياه في الكون مثل دوران الحكم في التاريخ مثل دورة أحوال البشر. ثم

(١) جـ ١٣٣/١/٣/٤/١ جـ ١٦٧/١٥٩/٤/١ جـ ٢٦٠/٢/١ جـ ٢٦١ جـ ٢٤٨/١/١ جـ ٢٧/٢/٢ جـ ٦٢/٤/٢ جـ ٨٢/٣/٢

(٢) جـ ١٨٩/٨/١ جـ ٢٤٩/٨/٢ جـ ٢٥٠/٢٥٠/٢١٩/٣١٠ جـ ٢١٧/٣/١٦/٣ جـ ٦٤/١/٢ جـ ٢٧٠/٨/٢ جـ ٣٤٤-٣٤٣/٨/٢ جـ ٢٦٤/٩/٤

(٣) جـ ٢٣٨/٢٣١/٨/٤ جـ ٤٢٨/١/٤ جـ ٣٤٣/٢/٢٤٤-٣٤٩/٢/٢ جـ ٢٢٠/٣/٢ جـ ٢٥٧-٢٥٦/٥/٣ جـ ٢٠٠/٨/٤ جـ ٣٥٢/٩/٢ جـ ٢٢٤/٨/٤ جـ ٤٦١/٤٤٥/١/٤ جـ ٣٢٧-٣٢٨/٨/٢ جـ ٣٢٨-٣٢٧

جـ ١٠٠/١٢/٣ جـ ٧٧/٥/٤ جـ ٢٦٤/٩/٤ جـ ٢٠٦/٨/٢ جـ ٢١٧/٨/٢ جـ ٢٢٠/٨/٤ جـ ٢٢١ جـ ٢٧٠/٩/٤ جـ ٢٧٤/١٠/٤ جـ ٢١٩/٨/٤ جـ ٣٥٤/٩/٣

إنشأ خلق آخر لافادة الانتطاع أى تخم نظام عدل مختلف نوعيا عن نظم الحكم السابقة. وتستعمل الآيات لتصوير الخلق، من كل زوجين اثنين مما تنبت الأرض ومن النفس وكأنها العناصر الأربعة فى الطبيعة. وهذا من فضل الله نظرا للعشق وشوق كل منهما الى الآخر^(١). وقد خلق الانسان فى أحسن تقويم، مرتبة الانسانية. ثم يرتقى ويبلغ أشده ويستوى ويؤتى الحكم والعلم، ويحيا بعد موت بالعلم وهو للنور الذى يهدى فى للظلمات، وبالايمان الذى يرفع الدرجات. فالانسان خلق لقدارا فى قمتهما للدعوة الى الله والسلوك فى سبيله دون أن يشاقق الرسول. خلق الانسان فى أحسن صورة. وهى ليست صورة جسمية بل صورة روحية. فاذا حسن الجسد وفسدت الروح فيحت الصورة وتحول الانسان من أعلى عيلين الى أسفل سافلين. والانسان خليفة الله فى الأرض، يحقق كلمته ثم يعود اليه. وأول خليفة هو آدم^(٢).

ويتم التركيز على خلق النفس والنشأة الأولى ثم النشأة الثانية من الخلق الى المعاد. لقد خلق البشر من نفس واحدة، أصل واحد للبشر، وتتفاوت مراتب للنفوس مثل مراتب الملائكة. وأعدادها لا يعلمها الا الله. وقد شهدت مع الملائكة وأولوا العلم فى أول الخلق على الوحدانية فى عهد النذر الأول كما هو الحال عند الصوفية، للشهادة على الأنفس وعلى وحدانية الله كما شهد موسى على الخلق وشهد الجنة والانس على العباد، وذلك فى رسالة "المعادن" انتقلا من العلم الى الدين ثم تتم العودة الى الأصل الأول بعد النشأة والضياع فى الخلق. تشاق النفوس الى الصعود الى أبواب السماء. والبعث نشأة ثانية أسهل من الخلق الأول^(٣).

ويتم الانتقال من الطبيعيات الى الالهيات وكأنهما علم واحد مرة مفعولا ومرة فاعلا. تستعمل الآيات لاثبات علم الله الشامل وقدرته المطلقة. هو الرامى لكل الرامين، والفاعل لكل الفاعلين، وللخالق، والزارع، والحارث وكأنها حرية مطلقة. وأحيانا يكون الفعل الانسانى مجرد مناسبة للفعل الالهى. فما من دابة أو طير إلا وعلى الله رزقه. وهو المعاقب الذى أرسل الطير الأبايل بأصحاب النفل. لذلك كفر قارون عندما ادعى العلم. فلا يعلم جنود الله

(١) ٥١٧/١/٤ → ٢٠٦/١٧/٣ → ٢٢٣/٣/٢ → ٢٧٥/١٠/٤ → ٢٧٥/٧/٣ → ٢٩٩/٧/٣ → ٣٠٠ → ٣٧٥/٩/٣ → ٤/٥٠٦-٥٠٥/١

(٢) ٢٢٣/٥/١ → ١٨٦/١٧٩/١/٣ → ٣٢١/٩/١ → ٣٧٢/٩/١ → ١٣٠/١٢٨/٥ → ١٣٠/٨/٢ → ٢١٠/٣٢٨/٨/٢ → ٢١٢ → ١٩٦/١/٣ → ٤٧/١٥/٣ → ١٤١/٢/٣

(٣) ٢١٢/٣/٣ → ٢٩٧-٢٩٦/٩/١ → ٣٠٦/٨٨/١٧/٣ → ٣٤١/٣١١/٣٠٦ → ١٤٨/٦/٢ → ٣١٤/٨/٢ → ٣/٤٠/١٥ → ٧٣/٤/٢ → ١٢/١٢/٣ → ٨٣/٤/٢ → ١١١/٥/٢ → ١٢٥/٥/٢ → ٣٩٥/٩/٢ → ١٩٦/١/٣ → ٣٤٣/٨/٢ → ٤٢-٤١/١٥/٣ → ٢٣٦/٤/٢ → ٢٨٩/٧/٣ → ٢٩٠ → ٣٧١/٣٥١/٩/٢ → ٤/٢٤٢/٨/٢

الا هو لأن علمه محيط بكل شيء^(١). ويتم التعبير عن الله بالصورة الفنية. فالله نور السموات والأرض، نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية. يسكن السموات والأرض، وكلاهما مطويات بيمينه. يهدي من يشاء. وينزل من السماء الماء فتنبط الأودية بقدرها. وهو في كل مكان، واحد، لا تتركه الأبصار وهو يدرك الأبصار^(٢). ويشهد بذلك الله والملائكة وأولو العلم. هو الأول والآخر، الظاهر والباطن، حاضر في كل مكان. كل يوم هو في شأن. يسجد الملائكة وهم في أعلى القامات في العلوم لقربهم من الله^(٣).

وكما أن الله هو الخالق فله هو الرب المعنى بالعالم، يهدي، ويطلع، ويسقي، ويشفي، ويميت، ويحيي، ويغفر. وهو الذي يرسل المطر والريح والضياء^(٤). هو الذي يجيب المضطر إذا دعاه، يبدي كل شيء، ما يصيب الإنسان من خير أو شر، من ثواب أو عقاب في الدنيا أو في الآخرة.

ويدخل موضوع الرسالة والنبوة والأنبياء والمعاد ضمن الإلهيات. فالرسالة دعوة إلى الله، وتنبيه على الآخرة والثواب والعقاب طبقاً للعمل، مثل دعوة الأئمة. القرآن تذكره، وموعظة حسنة، وجدال بالتي هي أحسن، وقول شديد، وأمر بالمعروف، ومعيار للاختلاف. وهي دعوة إلى السلام. وهي الطريق المستقيم والسبيل إلى الله، يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم وللرسالة طريق الاتصال بين الله والبر وحيأ أو من وراء حجاب أو إرسال رسول. وهي دليل وبرهان حتى لا يكون للناس على الله حجة بعد المرسل. وتكون بلغة القوم كما أن القرآن بالعربية للعرب^(٥). وهي غير متوارثة، ليست في ذرية بالضرورة بل في أصل العمل الصالح. وهي النبوة النفسانية لا الجسمية^(٦). والإيمان لا اكراه فيه. والآيات للتباعد. ومناسك

-
- (١) ٦٤/٨/٥/٣ → ١٥٣/١٧/٣ → ٢٢٩/٨/٤ → ٣٧٧/٣٧٤/٩/١ → ١٣٠/٥/٤ → ١٥٦/١٥٣/٧/٢
 ٢٤/١٤/٣ → ٢١٧/٨/٢ → ٢٥٢/٨/٢ → ١٣٢/٧/٣ → ٣٧٣/٨/٢ → ٢٤/١٤/٣ → ١٣٠/٨/٤
 ٢٠٨/٢/٣ → ٤٣٠/١/٢ → ٢٠٨/٢/٣ → ٢٩٩-٢٩٨/٧/٣ → ٣٦٢/٩/٣ → ٤٧١-٤٧٢.
 (٢) ٢٨٦/٢٨٢/١/٣ → ٢٩٦/٧/٣ → ٢٩٦/٧/٣ → ٢٩٦-٢٩٦/٧/٣ → ٣٢٤/٣ → ٣٢٨/٨/٣ → ٤/١
 ٢١٤/١ → ٣١١/٧/٣ → ٩٥٨/٩/٣ → ٥١٤-٥١٣/٢/٢ → ٥١٥/١/٤.
 (٣) ٥٠٩/٤٦٧/١/٤ → ٣٥١/٨/٣ → ٤٢٧/١/٤ → ١٥٠/٦٦-٦٨/٥/٤ → ٢٠٢/٨/٤.
 (٤) ٣٤/٣/٤ → ٤٧-٤٦/١١/٣ → ٣٠٥/٧/٣ → ٤٤٦-٤٤٥/١/٤ → ٧١/٥/٤ → ٢١٦/٨/٤ → ٤/١
 ٤١٠/١١ → ٣١٣-٣١١/٧/٣ → ٣٥١/٣٣٨/٨/٣.
 (٥) ٣٢٨/٣٤٤/٣٣٦/٩/٤ → ١٤١/٥/٣ → ٢٤/١٤/٣ → ٢٩٦/٧/٣ → ٥٨/٤/٤ → ٣٧٣/٣٧٠/٩/١
 ٣٧٧/٣٧٤/٩/١ → ٣٧٧/٣٧٤/٩/١ → ٢٢٠-٢٢٢/٢/٤ → ١٥١/٢/٤.
 (٦) ٤٠٣/١١/٤ → ٨٤/٥/٤ → ٤٢٥/١١/٤ → ١٢٣-١٢٢/١٨/٥/٤ → ٢٥٢/٩/٤ → ٥٤-٥٣/٤/٤
 ٢٦١/٩/٤ → ٤٦٠/١١/٤ → ١١٥/٥/٤ → ١٤٠/١٣٩/٦/٢ → ٣٦٦/٢٤٤/٨/٢.

الحج وفرائضه أمثلة لتذكير النفوس بالمعاد وإيقاظها من الغفلة. ولا تنجو النفس بمفردها بل بالتعاون على البر والتقوى. والصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، والحسنات يذهبن السيئات، وإكتناز الذهب والفضة دون اتفاقهما في سبيل الله يعذب بهما صاحبهما^(١).

وقد بعث الله الأنبياء مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتب والموازين لكي يكون على الله حجة بعد الرسل. فيكون الإنسان حسيب نفسه، لديه كتاب حق، يسجل عمله، وصراطه مستقيم. والأنبياء كثيرون، ولكل منهم شرعة ومنهاجاء تقود وكلها الى غاية واحدة. تتفق الأنبياء في العقائد والأخلاق وتختلف في اللواميس والشرائع. كما تختلف الشرائع حسب الأزمنة، وما من أمة الا خلافيها نذير. وهم المصطفون المؤمنون بالرسالات، الأقلية الصالحة والأولياء، الوعي المستقل عن الوعي الجمعي والذي أدرك البيئات مثل وعي الرجل من آل فرعون الذي كنتم إيمانه للتشجيع والانخراط في الدعوة السرية، الأقلية المؤمنة. والوعي الفردي مسؤوليه شخصية، وهم المصطفون الذين يرثون الكتاب. السابقون بالخيرات. هم فتية أمّنوا بربهم وازدادوا هدى. وهم نموذج الاخوان الأوائل^(٢).

والرسول في علاقة مع الله مثل المؤمن. هو خاتم الأنبياء، وقادر على تجميع الناس بالرفق واللين. والرسل قدوة حسنة كما أن الرسول على خلق عظيم^(٣). ويرتاح الرسول الى التصديق والبرهان العياني. لذلك كانت المعجزات أدلة الأنبياء، عصى موسى، سلامة إبراهيم، القرآن لمحمد. الغاية منها للتخويف. ولاتباع الأرائل لهم ليست حجة ضد الأنبياء لأنهم أتوا للمضطهدين في كل مجتمع، وللمنيوذين في كل أمة^(٤).

وآيات الشيطان كثيرة مما يدل على المصدر الداخلي للفكر عن طريق التفسير الموضوعي للقرآن، تجميع الآيات في نفس الموضوع من السور المتفرقة من الذاكرة فلم تكن

(١) جـ ٤٠٣/١١/٤ جـ ٨٤/٥/٤ جـ ٤٢٥/١١/٤ جـ ١٢٢/١١٨/٥/٤ جـ ٢٥٢/٩/٤ جـ ٥٣/٤/٤ - ٥٤ جـ ٢٦١/٩/٤ جـ ٤٦٠/١١/٤ جـ ١١٥/٥/٤ جـ ١٤٠/١٣٩/٦/٢ جـ ٣٢٦/٣٢٤/٨/٢.

(٢) جـ ٣٣٨/٣٤٤/٣٣٦/٩/١ جـ ١٤١/٥/٢ جـ ٢٤/١٤/٣ جـ ٢٩٦/٧/٣ جـ ٥٨/٤/٤ جـ ١/٣٧٠/٩ - ٣٧٣ جـ ٣٧٧/٣٧٤/٣٧٢/٩/١ جـ ٣٧٧/٣٧٠/٨/٤ جـ ٢٢٢-٢٢٠/٨/٤ جـ ١٥١/٧/٤.

(٣) جـ ٤٥٥-٤٥٤/١١/٢ جـ ٢٥٦/١/٤ جـ ١٣-١٢/٣ جـ ١٧٣/١٦٤-١٦١/١٧/٣ جـ ٣٧١/٩/٣ جـ ٤٤١/١ جـ ٩-٨/٢/٤ جـ ٤٨١/١٣٩/٦/٤ جـ ٤٨٧-٤٨١/١/٤ جـ ٦-٥/٢/٤ جـ ١٣٢/٦/٤ جـ ١٨٠ جـ ٢١٩/٨/٤ جـ ١٢/٢/٤.

(٤) جـ ١٢/٢/٤ جـ ٢٥/٣/٤ جـ ٥٦/٢/٤ جـ ١٢٨/٦/٤ جـ ٢٦٢/٩/٤ جـ ٤٩٦-٤٩٧/١/٤ جـ ٦٩/٥/٤ - ٧٠ جـ ٤٢٦/١١/٤ جـ ٣٤٤-٣٤٣/٨/٢ جـ ٤٤٠/١/٤ جـ ١٠٠-٩٩/٥/٤ جـ ٣٢٩/١١/٤ جـ ٣٣٠.

المضطهد. وفي نفس الوقت لا يكلف الله نفسا الا وسعها. والأولوية للفعل الانساني. فإذا نسي الانسان الله أنساه نفسه^(١).

وفي العلوم الالهية الناموسية والشرعية تكثر آيات الأخلاق والمعاد والمجتمع والتاريخ. فالعمل الصالح هو أساس النجاة. وليس للانسان الا ما سعى. وطريق النجاة هو طريق إبراهيم، التقوى والعمل الصالح. والمسيطرة على النفس فضيلة، عدم الحزن على ما فات أو الفرج بما هو آت. ولدار الآخرة نتيجة للتواضع والاصلاح، والحظ العظيم للصابرين. وكل عمل في الدنيا يكون حاضرا للانسان في الآخرة، خيرا أو شرا. فليس للانسان الا ما سعى، وسعيه سوف يرى، ويوفى للجزاء الأوفى. الطريق الى النجاة الصبر والصفو. والجهاد لكبر عمل صالح. والشهداء هم الذين يشاهدون ربهم بتقدم عمل الانسان يوم القيامة. ومن لا عمل له يود لو يرد الى الدنيا فيعمل صالحا وقد باء بالخسران. والحياة امتحان واختبار وليست عيئا. ويكفي كل انسان فردا. وليس العمل الصالح وحده الصلابة والصوم بل عمارة الأرض والسعى فيها فالدنيا مزرعة الآخرة. والحسد رذيلة^(٢). أما المنافقون للضالون فهم العدو الذي يجب الحذر منهم. مأواهم جهنم، يحسدون الناس على ما أتاهم الله من فضله. ويستمعون الى غواية الشيطان في النار التي تطلع على الأفئدة، دهورا بلا طعام أو شراب. تستبدل جلودهم لمزيد من العذاب. وهم الذين يؤمنون باللسان وليس بالقلب. وهم في العذاب دوما. يحسبون كل صيحة عليهم. وهم العدو للذي يجب الحذر منهم. ويندم الكافرون ويتمنون أن يكونوا ترابا أو العودة الى الدنيا والعمل صالحا أو طلب الشفاعة مع أنهم لو ردوا لعادوا الى نفس الأفعال، أفرادا وجماعات، لا فرق بين الانسان والجن. يودون التعسير في الأرض، وهذا لا يعفيه من للعذاب^(٣).

وتظهر عديد من الأحوال والمقامات الصوفية كرسيد للأخلاق كأفعال لبواطن القلوب. فالثبوتية طريق التحول من السيئات الى الحسنات وتجاوز غواية الشيطان كما فعل آدم. والله يقبل التوبة لمن أناب. والشكر على النعم من طباع الانسان. وللتقوى خير زاد في الرحال.

(١) ١٠٢/٦٨/٥/٤ - ١٨٨/٧/٤ - ٢٨٢/١٠/٤ - ٢١٨/٣٠/٣ - ٢١٩/٧/٣ - ٢٨٩/٧/٣ - ٢٩٠/٤/٣ - ٥١٢/٤٦ - ٢٤-٧٣/٣/٤ - ٤٩١/٤٨٩/٤٢٦/١/٤ - ٤٤٦/١/٤.

(٢) ١٣١-١٣٠/٥/٢ - ٧٦/٣٩/٤/٢ - ١٦٨/٤/١ - ١٥٦/٣/١ - ٢٧٥/٧/١ - ٢٧٥/٥/٤ - ٧٦/٥/٣ - ٣٢/١٤ - ٣٧/١٥/٣ - ٤٣١/١/٤ - ٣٢١/١١/٤ - ١٣٩/١٣٧/٣/١ - ١٣٧/٣/١ - ١٣٧/٥/١ - ٢٤٠/٥/١ - ٢٩٠/٨/١ - ٧٨/٥/٤ - ١٣١/١/١ - ٣٢١/١٣٣ - ٣٢١/٣٢٢ - ٣٣٠ - ١٧/٣ - ١٥٥/١ - ٢٤٨/٤/٣ - ٢٣٤/٣/١ - ٣٣٤/٩/١ - ٣٣٦/٩/١ - ١٧-١٥/١٣/٣ - ٤٥/١٥/٥ - ١٢٥/٥/٢ - ١٦٦/١٧/٣.

(٣) ٦٦/٨١/٧/١/٦٢-١٠/١٦/٣ - ٣٦٣/٣١١/٢٥٣/٩/١ - ٦٦/٣/٣ - ٦٦/٣/٣ - ٦٦/٣/٣.

والصبر طريق الفوز، والذي لا يصبر يظن بالله ظن السوء، والتوحيد طريق لقاء الله وليس الشرك. والغفو والصفح والمغفرة من أفعال الله ومن أخلاق الأئمان. والخوف من الله طريق النجاة بل إن الملائكة يخشون الله ويطيعونه، وعدم اليأس والتقنوط من رحمة الله. والتفكير طريق إلى الله، وكذلك التوكل سعى إليه^(١). ولا يوجد اصطفاء أو اختيار كطريق للنجاة. لا توجد ولاية أو محبة أبدية بين إله وشعب. إنما الاصطفاء والوراثة للعمل الصالح. فالفعل متبادل بين الفعل الإلهي وفعل الإنسان. هو فعل للشرط والفعل الإلهي جواب للشرط. والدعاء يجلب الفرج. والرضا متبادل بين الأئمان والله، ويؤوله الأخوان على أنه رضا بالقضاء والقرار. والإيمان بالمصائب دليل على التقوى وليس الخير. ثم إذا جاء الشر جلب الكفر. وإتباع أحسن القول يؤدي إلى النجاة، الإيمان بالله وطاعة رسوله وتجاوز الدنيا إلى الآخرة. والزهد شرط العلماء، والعلماء هم الزهاد. للعمل أساس النظر. ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غنى عنه. ومن ظلم فإنما يظلم نفسه^(٢).

والوعد حق. وتنتهي الساعة فجأة كلمح للبصر وعلى غير انتظار. والخالق هو الباعث، والمحيى هو المميت. وكما بدأت الحياة أول مرة فإنها تعود ويعرج الكل إلى الله في يوم مقداره خمسون ألف سنة. واليوم عند الله ألف سنة مما يعد للناس. والزمان نفسى. ويوم البعث لا يدرك الخاسر الزمان، ويظن أنه قام بعد ساعة. ولها أسماء عديدة. يوم البعث، يوم الدين، يوم الحشر، يوم الخروج، يوم تقوم الساعة. والروح من أمر الله ولم يؤت الإنسان من العلم الا قليلا^(٣). وكل شيء مسجل، وكل ما يعملهُ الإنسان يجده مكتوباً. هو اليوم الفصل الذى يتم فيه الحكم بين جميع المتخاصمين. وهو ميزان عدل. وهناك برزخ بين الموت والبعث^(٤).

ويبدو الثواب والعقاب وكأنهما حركتان للطبيعة. يدور المحسنون والمسيئون مع حركات الأفلاك. فاشتتهاء النفس والتناذ الأعين والخلود فى الجنة للمحسنين، وتبديل الجلود لنحو العذاب للمسيئين أفعال الطبيعة. فالطبيعة متجهة نحو المعاد وطريق إليه. وتؤدي إلى

(١) ٣٧٣-٣٧٢/٩/١-٣٧٣/٩/١-٣٤١/٨/٢-٤٢٩/١/٤-٥٦-٥٥/٤/٤-٢٩٥/٧/٣-٥٥/٤-٢٩٨-٢٩٧/٧/٣-٢١٧/٨/٢-٧٤/٥/٤-٤٣٠/١/٤-٧٥/٥/٤-٥٣٠-٥٢٩/١/٤-٧٦/٥/٤-٦٨/٥٠٥/٥١٩/١/٤-٧٦/٥/٤-٧٦/٥/٤.

(٢) ٤٦-٤٥/١٥/٣-٢٨٩/٧/٣-١٩/٣/٤-٢٩٨/٧/٣-٤٩٠/٤١٥/١/٤-١٦٥/١٥١/٧/٤-١٨٧/١٦١-٧٠/٥/٤-٨١/٧٣/٥/٤-٣٧٩-٣٧٥/٣٦٧/١/٤-٣٢٤/١-١٧/١٢/٣-٨٠/٥/٤-٣٧٩-٣٧٨/٣٧٣/٢٦٢-٢٦٢/٣٦٠/٣٥٧/٩.

(٣) ٥٦٦/٤-٩٠٨/٢/٤-٤٤٨-٤٤٧/١٤/١-٢٣٨/٤/٣-٣٥٢/٩/٢-١٣٥/٦/٢-٢٣٨-٢١٩/٣/٣-٢١٩/٧/٣-٢٩٩-٢٩٨/٧/٣-٣٧/٢/٤-١٧٩-١٧٨/٧/٤-٢٣٨/٤/٣.

(٤) ٤٣/٤/٤-٤٩٩-٤٩٨/٤٤٨/٤٤١/٤٤١/٤/٤/٤.

مشاهد القيامة والحساب. والكواكب الثابتة الحافة بالفلك التاسع هي الملائكة الحافة بالعرش. والجنة عرضها السموات والأرض. وجهنم ملوء بالجن والناس^(١).

وكما يبدأ البشر من المصدر الأول يعودون إليه. بدأوا متساوين وانتهوا مختلفين بين الهداية والضلالة. ينال الفوز بجنتي النعيم عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما، رحماء بينهم، ركع سجد، أشبه بأخلاق الملائكة الذين يحملون العرش، والذين نهوا النفس عن الهوى وأصبحوا أحرا من غواية الشيطان، ولا تدرى النفس ما أعد لها من نعيم. ومن يتمتع في الدنيا مع نسيان الآخرة يحرم منها في الآخرة. ومن قتر على نفسه في الدنيا فتحت له أبواب الآخرة. فالدنيا معبر للآخرة. ولا يفرح الإنسان بها كما فرح قارون من قبل إلا إذا كانت طريقا إلى الآخرة. لذلك يعاتب الله المسرفين. وكل خير يقدم في الدنيا يكون خيرا في الآخرة. فينال المؤمنون الدنيا والآخرة^(٢). في الجنة ما تشتهى الأنفس. الأبرار في نعيم وفي علبين. تفتح لهم أبواب الجنات، وتسلم عليهم خزنتها. وتعرض عدة صور للنعيم، الاتكاء على الأرائك وطواف الولدان المخلدون بالأكواب والأباريق والسدر المخصوض، والطلح المنضود، والظل الممدود، والماء المسكوب، والمقعد الصديق، وكل ما تشتهيه الأنفس، والعسل المصفى. وكلها صدور لدلالات روحانية. المؤمنون هم أصحاب اليمين الذين يسعون إلى ذكر الله ويذرون البيع ويتزودون بالتقوى والعمل الصالح والتواضع في الدنيا^(٣).

ويعرف المؤمنون الحق. والنفس المطمئنة هي النفس الراضية التي كانت تسارع في الخيرات، وتدعو الله رغبة ورهبة، في مقعد صدق عند مليك مقتدر، تنظر إلى ربها، وتدخل عليهم الملائكة من كل باب لأنهم كانوا يؤمنون بالآخرة ولا يستكبرون. يحبون الله، ويوفيههم الله الحساب، ويسمى نورهم بين أيديهم، تحيتهم فيها سلام^(٤). وتشير ألفاظ الفتى والفتية إلى المؤمن والمؤمنين والحكيم والحكماء. وهم خير من الخاسر والخاسرين الذين يألمون في الدنيا

(١) ٦٠/٢/٣ → ١٤٨-١٤٧/١٤٢/١٤٠/٦/٢ → ١٧٢/٧/٢ → ٣١٤-٣٤٣/٨/٢ → ٢١٨/٣/٣ → ٢٩٠-٢٩٣.

(٢) ٢٧٥/٧/١ → ٧٦/٥/٤ → ٣٣٨-٣٣٧/٣٣٤/٩/١ → ٤٤٨/١٤/١ → ٤٤-٤٥٢/١١/٢ → ٢/٨ → ٣٦٥/٣٧٦ → ٨٢/١٦/٣ → ٢٤٧/٤/٣ → ٢٢٢-٢٢١/٨/٤.

(٣) ٣٠١/٧/٣ → ٧/٥١٦/٢/٤ → ١٥/٩-١/١٣/٣ → ١٣٩/٦/٤ → ١٧٩/٧/٤ → ٧٧/١٦/٣ → ٢٨٠/٢٨١-٢٨٦/٢٨٩/٢/٣ → ٢٩٤/٢٨٩/٢/٣ → ٢٨/٣/٤.

(٤) ٢٩٩/٧/٣ → ٤٢/١٥/٣ → ١٧٤/٧/٤ → ٤٥/١٥/٣ → ٦٤-٦٢/١٦/٣ → ١٧٥/٧/٤ → ٩٨ → ٣٠٥/٣٠١/٧/٣ → ٣١١-٣٠٩/٢٦٨/٨/٣ → ٣٢٠-٣١٩/٧/٣ → ٣٤٣/٨/٣ → ٤٤٩/١/٤ → ٥٣٠-٥٢٩/٥٢٥/٤٥٠ → ٥٣١/٢/٤ → ٨١/١٣/٥/٤.

والآخرة. يرجون من الله مالا يرجوه الكافرون. أعد لهم النعيم ويوفى أجر الصابرين، ويحسمهم الله في الدنيا. ولا يستوى الذين يعملون والذين لا يعملون. يدخل الملائكة على المؤمنين من كل باب. تتوفاهم الملائكة طيبين النفوس. يبهون النفس عن الهوى ويتقون، ويذكرون الله بصرف النظر عن شكل الدين^(١). ويعتمد الاخوان كثيرا على الآيات القرآنية لاثبات القيامة دون تحليل عقلى كاف مثل الرغبة في الخلود، والتواصل ضد القطيعة والنهاية، وبقاء العمل والأثر في الناس استمرارا للجهد، والرغبة في أن يكون للعلل الكلمة الأخيرة على الظلم.

وبين المؤمنين والخاسرين هناك أهل الأعراف بين الجنة والنار، حالة الفتراضية
 صورية تحسمها الطبيعة الخيرة والبراءة الأصلية في حالة التساوى بين الخير والشر^(١).

واحدة سواء كانت حكمة اليونان أم وحى الاسلام. وفي صياغة أخرى يوضع السياق، وتختصم أسباب القول، عندما ذكر أرسطو فى مجلسه مع أن المسلمين لم يعرفوه^(١).

وفى نظرية الوجود تروى أحاديث أقل من نظرية العلم، حديث واحد فقط فى مقابل أحد عشر حديثاً. فالوجود هو كل شىء، والله والوجود شىء واحد لذلك ينتهى التفكير فى خلق العالم الى الوصول الى الخالق، وفى خلق الانسان من المعنى الى اتقان الصانع^(٢).

والأحاديث فى العقليات أقل منها فى السمعيات^(٣). فالسمعيات تثير خيال العامة أكثر من العقليات، وإمكانية الوضع فيها أكثر من العقليات فالظن فى الاقناع أكثر من اليقين. فلا يعلم جنود الله الا هو، ولا يوجد فى السماء موضع شبر الا وملك قائم أو راعع أو ساجد لله، مما يثير الخيال على عظمة الله وعبادة الكون له. فى نظرية الذات والصفات لا يروى إلا حديث واحد. وفى خلق الأفعال، والحسن والليقح لا يروى الا حديث واحد فى كل من موضوعى العدل. ويسود التيار الأشعرى قبل أن يقننه الأشعرى. فالهداية والتوفيق والعصمة من الله. والله هو الذى يرزق الطير فتغدو خماسا وتروح بطناء، أشعرية صوفية ضد خلق الأفعال والعمل والكسب. الغرض منها الوصايا والمواعظ والتوجه العلمى للعامة. وكثير من الأحاديث يدعو الى القيم السلبية مثل الفقر والزهد إما عزاء للفقراء أو كرها للأغنياء لا تدعو الى الثورة الاجتماعية بالرغم من أن الجهاد رهبانية الأمة. وهى لا تشابه الأحاديث الصحيحة الواضحة العملية. إنما يغلب عليها الطابع الأسطورى الخيالى النظرى. واختلافات الصياغات فى الحديث الواحد كل على وضعه^(٤). وقد يكون بعضه صحيح فى البداية بتحديد مكان وزمان معينين مثل خضراء الدمن ثم ينتهى بالخيال. وفى بعض الأحاديث ركافة مما يدل على طابعه الشعبى فى التأليف أو للتأليف على مستوى العامة فى حين أن الرسول قد أعطى جوامع الكلم، وهو أفصح فصحاء العرب ليس بها طابع أقوال الرسول المركزة البليغة. كما يصعب حفظ الأحاديث الطويلة بلا تحريف، والرسول غير معروف بالاطالة. وقد تتم صياغة الأحاديث فى نوع أدبى مركب بإدخال محاور للرسول مثله أسامة أو عائشة أو أبى هريرة أفقر الفقراء وأقربهم الى الرسول أو عمر الذى صدقه الوحي^(٥). ويبدو الحديث مركباً منقطعاً

(١) جـ ٢٦٣/٩/٤ - ١٧٩/٧/٤.

(٢) جـ ٢٩٠/٧/١ - ٢١٢/٥/١.

(٣) نسبة الأحاديث فى العقليات الى السمعيات نسبة ٣٠:١.

(٤) جـ ٣٧٣/١/٢ - ٣٤٣/٢٠٢/٨/٢ - ٣٧٣/٨/٢ - ٢٢٦/٥/١ - ٢٠٢/٢٧٧.

(٥) انظر دراستنا "مدرسة تاريخ الشكل الأدبية"، دراسات فلسفية، الانجوى المصرية: القاهرة ١٩٨٧ ص ٤٨٧-٥٢٢.

جـ ٣٨١/٣/١ - ٣٨٢.

عن طريق تدخل المحاور "زبدلى" من أجل إعطاء أكثر من فرصة للخلق والتأليف كما فعل المسيح مع حواريه. وليس من طبيعة الرسول قول الأنبياء الى منتصفها ثم الانتظار كي يعطيه المحاور مناسبة ثانية لاستكمال الحديث. بل الهدف منه الخلق على دفعات. فالخلق بطبيعته قصير، يتكون من عدة دفعات ثم يتم للتأليف بينها. وليس من عادة الرسول مخاطبة أصحابه بأسماء، يا أسامة، بل التوجه نحو الموضوع مباشرة. ومما يدل على وضع الحديث ووجود إخراج له فى محاور كما هو الحال فى العشاء الربانى للسيد المسيح. وفيها يبدو الرسول ناعيا نهاية العالم ونهاية المسلمين كما تنبأ المسيح بهدم المعبد وتدمير الهيكل، ونقد الدينونة ومظاهر البذخ والتترف وكأنه ابن خلدون أو أحد للصوفية. ويغلب على معظم الأحاديث الطابع الصوفى، وقد تكون من وضع الاخوان. لا تعتمد على العقل بل تخاطب التجربة البشرية وتكشف عن مواطن الاغتراب فيها. وتعارض أحاديث أخرى تدعو الى الدنيا والى العمل فيها والتي تعبر أيضا عن روح القرآن. ويدل على وضع الحديث طولته على عكس الأحاديث الصحيحة القصيرة ذات النزعة الأخلاقية العملية المباشرة متجهة نحو المنفعة والصلاح فى العالم. إنما يغلب عليها ثنائية الدنيا والآخرة، أشبه بوصايا الشيخ للمريد. ويجبر البعض منها عن اتجاهات غير إسلامية مثل إنقاذ الجماعة من أجل البقية الصالحة. هى أقرب الى تاريخ الألب والابداع الفنى. فالوضع ليس مجرد اختلاف بل هو عمل فنى خلاق. ويتكاثر الحديث، حديثا وراء آخر مما يدل على طابعه التركيبى. فالمتن أقرب الى تاريخ الألب، والمضمون أقرب الى التصوف. وكان الحديث يذكر تأكيدا للقرآن فما اتفق معه كان صحيحا، وما اختلف كان موضوعا بالاضافة الى حكم العقل وصدق التجربة.

وتكثر الأحاديث فى النبوة على طريقة الصوفية، محمد الحقيقة. محمد قديم، خلق وآدم بين الماء والطين. وجوده بالقوة قبل الفعل، وعمر للدنيا سبعة آلاف عام. وبعث محمد فى آخر الف منها ولا نبى بعده. النبوة فى بداية الخلق وفى نهايته، وتطورها بين الخلق والقيامة. ينتسب الرسول الى إبراهيم، أبوة روحية إسرائيلية. ومقامه رفيع مثل مقام الأنبياء آدم وإدريس والنبي (هرمس). أعاته الله على شيطانه، فلكل إنسان شيطان يجرى منه مجرى الدم. ورواة أحاديث النبوة خمسة: عن جبريل عن ميكائيل عن إسرافيل عن اللوح عن القلم. ومن أجل تعظيم النبوة يتم انتقالها من القلم الى اللوح الى إسرافيل الى ميكائيل الى جبريل الى محمد نزولا، ومن محمد الى جبريل الى ميكائيل الى إسرافيل الى اللوح الى القلم صعودا، ستة رواة، ويروى الاخوان من السابع^(١). وهناك أحاديث موضوعة عن النسخ، نسخ النبوة

(١) ٢٢٦/٢١٣/٥/١- ٣٦٤/٩/١- ٤١٧/١٢/١- ٣١١/٧/٣- ٢٠٨/٢/٣- ١- ١٢/ ٤١٧/٣- ٢٠٨/١/٣- ٢٥-٢٤/٢١٩.

بالجبروتية، ويسمون باسم الخلافة، ويسيرون عليها بسيرة الجبارة، يتهون عن المنكر، ويرتكبون الخور، ويقطلون الأولياء أولاد الأنبياء ويقومون بسببهم واغتصاب حقوقهم وشرب الخمر والفجور واستبعاد الناس وسلب الأموال وخطف الأولاد والاستطالة ونسيان المعاد وبيع الدين بالدنيا، والآخرة بالأولى. فينهار التاريخ مما يؤدي الى ضرورة الهدى ورفع. وهو تصور شيعي للتاريخ من الهزيمة في الملصق إلى المقوط في الحاضر إلى النهضة في المستقبل^(١). كما تروى أحاديث الرؤية للصائفة وأنها جزء من النبوة. ينتهي الوحي وتستمر الرؤية. وفي أحاديث أخرى يحدد كم الجزء من ستة وأربعين جزءاً، وكان الكيف يقسم كما الى هذا العدد الذي قد يجانب الرمزية. وقد نفى الرسول نفسه عندما نزلت آية ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾، وأقر بالعودة الى الله، واشتاق الى رؤية إخوانه الأنبياء. والسحر حق، والعين حق. ولا تروى الأحاديث في ذلك بل أيضاً أفعال الرسول عندما أخرج المسحر من الجب. وقد أمر الرسول بسقي رجل مسحور وغسل آخر لازالة إثر العين. وقد أنزل القرآن على سبعة أحرف وهو اعجاز الرسول^(٢). كلها شاف كاف، وكل آية لها ظاهر وباطن من أجل التأويل ولتفاوت العقول بين الخاصة والعامة، العلماء والجهال، للعقلاء والأنبياء، الرجال والنساء، للنساء والصبيبة، وهو أحد معاني الاعجاز، الاتصال على جميع المستويات^(٣).

ويطلب محمد الهداية لقومه لأنهم لا يعلمون، ولا يطلق عليهم اللعنات كما فعل الأنبياء من قبل. بل ينصر كل نبي أمته كما تنصر كل أمة نبيها كما نصر أبو هاشم محمداً والكل له الجنة. النبوة فتح مستمر وإعلان لشعار "لا إله الا الله". نصرة النبي واجب قومه وفدائه بانفسهم. وهو على خلق عظيم. أعانه الشيطان حتى أسلم. وهو قاضى يتبع حجج الخصوم. ولكنهم أفضى لأنهم أعرف بالحق^(٤).

وتكثر أحاديث المعاد. فمن مات قلمت قيامته. والناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا. والملائكة هي التي توفي الانسان. إذ يموت الانسان مرتين، الموتة الصغرى في النوم والموتة الكبرى في الموت ويحيى لثنتين، الأولى في الدنيا، والثانية في الآخرة. وليس للكافرين الا الموتة الأولى. وتختلط أحاديث المعاد مع الاستعداد له بالايان والعمل، ثواباً أو عقاباً، اغتنام الفراغ قبل الشغل، والغنى قبل الفقر، والصحة قبل السقم، والشباب قبل الهرم، والحياة قبل الموت

(١) جـ ٣٦١/٨/٢ جـ ١٧٥/٢/٤ جـ ٨٩/٥/٤ جـ ١٢٥/٦/٤ جـ ٢٤/١/٣ جـ ٢٥-٢٤/٥/٤.

(٢) جـ ٣١١-٣١٠/١/٤ جـ ٤٨٨/١/٤.

(٣) جـ ٣١١-٣١٠/١/٤ جـ ٤٨٨/١/٤.

(٤) جـ ٢٩٩/٧/٣ جـ ٧٤/٥/٤ جـ ٢٤/٣/٤ جـ ٤٦٠/١/١ جـ ٢٢٦/٢١٣/٥/١ جـ ٢٤/٣/٤ جـ ٣٦٤/٩/١ جـ ٢٣٨-٢٣٧/٨/٢.

فإن خير الزاد هو التقوى. وبالرغم من صدق المعنى إلا أن الحديث قد يكون موضوعاً في صياغته في هذا التقابل الجدلي بين المتعارضات. ويستعمل مثل هذا الحديث كمثال منطقي على تناقض حكمي السلب والإيجاب في اللفظ والمعنى، لا يجتمعان في الصدق والكذب في صفة واحدة، في زمان واحد، من جهة واحدة، في إضافة واحدة. ويقوى المعنى بالحق الحديث بخصوص مقسمة أخرى. فالوحي واحد، والحديث شرح للقرآن، والصحف واحدة^(١).

تموت كل نفس وترى مقعدها في الجنة أو في النار. ويختلط الحس بالمجرد. فالجنة في السماء والنار في الأرض. وفيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. ويرى أهل الجنة ربهم كل يوم جمعة مرة. ويفرح بهم سكان السماء. يقف الرسول على الصراط، ويرد المؤمنون على الحوض وأقربهم منه منزلة يوم القيامة من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته دون أن يتغير. وهم للذين يذكرون العهد الأول والميثاق^(٢).

والجنة تحت أقدام الأمهات. وهي لأولياء الله. فقد أبى الله لهم إلا الخلود. وأرواح الشهداء في الجنة، في حواصل طيور خضر تسرح بالنهار في الجنة على رؤوس أشجارها وثمارها وعلى ضفاف أنهارها، تأوى بالليل في قناديل معلقة تحت العرش. ويحشر المرء مع من يحب دليلاً على الترابط والمحبة في الدنيا والآخرة. والجنة هي مصير الكل. فلا يزال يخرج من النار قوم من الأمة بعدما دخلوها حتى لا يبقى في النار أحد قال لا إله إلا الله مخلصاً في دار الدنيا^(٣). وقد كان مكتوباً في الصحف كلها، صحف إبراهيم وموسى عن المعجب ممن يضحك وهو يعرف النار، ومن يسيء وهو موقن بالمصائب، ومن يتق بالندى ويرى تقليبها. لذلك لا تفتح للخاسرين أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يدخل الجمل في سم الخياط. وقد خلق أهل النار من نار، ويأكلون النار، وعلى النار يتقلبون، ويطلون في النار. وهي مبالغات ضد العقائد وضد خلق الأفعال^(٤).

(١) ٤٩/٢-٥٠- ٨٨/٥/٢- ٣٠٥/٧/٣- ٣٣٤-٣٣٣/٨/٤- ٤١/١٥/٣- ٤١/١٤/١- ٤٥١/١٤/٢- ٢٥٠/٨- ٣٨٢/٣٥٥/٩/١.

(٢) ١٧٨/٧/١- ١٣٧/٣/١- ٨٢/٧/٢/٢- ٥٢٦/١/٤- ٢٤١/١/١- ٢٤١/٥/١- ٩/١- ٢٥٨- ١٣٨/٣/١- ٥٨/٤/٤- ١- ٢٢٧-٢٢٦/٢١٥/٢١٠/٥/١- ٤٩/٢/٢- ٨٨/٥/١- ٤١/١٥/٣- ٣٠٥/٧/٣- ٣٣٣/٨/٢- ١٧٨/٣٣٤- ٢٨٢/١/٤- ٢١٠/٥/١.

(٣) ٣٢٤/٨/٢- ١٣٧/٣/١- ٣٠٥/٧/٣- ٨٢/٧/١/٦- ٥١٦/١/٤- ٣٦١/٩/١- ١/٤- ٢٨٢- ٢١٨-٢١٩/٣- ٢٠٧/٨/٢- ٢٠٨/٥/١- ٣٦١/٩/١- ٢٨٧/٧/٣- ٢١٨/٣/٣.

(٤) ٢٨٢/٩/١- ٢٢٦/٥/١- ٦٠/١/٦- ٢١٨/٣/٣- ٢١٨/٣/٣.

ومعظمها أحاديث ظنية أو أقوال مأثورة. وبعضها موضوع. ويدل على ذلك صياغة الحديث وشكله الأدبي مثل أحاديث الجماعة المؤمنة آخر الزمان. إذ ينقطع الحديث ويتدخل أبو هريرة طائبا وصفهم طلبا للمزيد وإفساحا للخيال لمزيد من التحديد أو طلبا للنصائح للاتباع وبكاء الرسول شوقا لرؤيتهم مع وصف أفعال الرسول داخل الرواية. وينقطع الحديث لمزيد من الاستفهام وتعيين المناط للفرقة بين الأصحاب (الخارج) والاخوان (الداخل). ولا يذكر السند لأن الحديث لا سند له. يفرض المعنى سنده مثل الوضع بالمعنى عند المالكية، ويمكن وضع مثله من جديد مادام الوضع النفسى قائما. ومن علامات الوضع التكرار فى نفس الشكل الأدبى، فعل الشرط وجواب الشرط^(١).

وفى الايمان والعمل تتوالى الأحاديث عن العمل الصالح والأخلاق الحميدة والاعداد للمستقبل والتربية الخلقية، فالإنسان بعمله وليس بنسبه. ويرد العمل الصالح إلى صاحبه. ومن العمل الصالح طلب الدنيا تفقها وتوسعا على العيال والتعطف على الجار كى يلقى الله كالقمر ليلة البدر. ومن طلب الدنيا مفاخرًا مرأثيا جعل الله فقره بين عينيه، ولم يبال بأى واد يهلك. وقمة العمل الجهاد. وجهاد النفس هو الجهاد الأكبر. ويتكرر الحديث المشهور "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر"، فالجهاد رهبانية الأمة. والدال على الخير كفاعله، والخير فاعله خيزر. وقد جمع الرسول فى حديث واحد شارحا آية ﴿خذ العفو، وأمر بالعرف، واعرض عن الجاهلية﴾ بأن مكارم الاخلاق سبعة: العفو عن الظالم، قطع صلة الرحم، الاحسان إلى الممسى، النصيحة لمن غش، والاستغفار لمن اغتاب، والحلم لمن غضب. والتوبة بعد الذنب خلق جديد. والاستغفار من الذنب دائم يستجيب الله له. وخير الزاد هو التقوى^(٢). ويأخذ الزهد مكانا بارزا فى الأحاديث. إذ لا يكفى الزهد فى الدنيا بل الزهد فى الآخرة أيضا. ومن زهد فى الدنيا هانت عليه المصائب. والزهدي فى الدنيا طريق إلى الجنة. الزهد فى الدنيا والنظر إلى أسفل وليس إلى أعلى وحسب المصاكين والرضا من الدنيا بكسرة. الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر. ويكون الاعداد للمستقبل بالفراغ قبل الانشغال، والغنى قبل الفقر،

(١) ٣٨٣/٢٧٩/٩/١ - ٢٢٦/٥/١ - وذلك مثل تفرقة كيركجارد من الصحابة من الدرجة الأولى (صحابية المسيح) والصحابة من الدرجة الثانية (كيركجارد).

(٢) ٢٦١/١/٤ - ٥٣/٤/٤ - ٢٣٤/٩/١ - ١٧٠/٥/٢ - ١٧/١٢/٣ - ٣٥٥/٩/١ - ٤٥٧/١/٤ - ٤٨٦ - ٣٦٦/٩/١ - ٣٦٤/٣/٧ - ٣٨٣ - ٢٨٢/٣٦٤/٣/٧ - ٢٧٥/٧/١ - ٣٤٤/٨/٢ - ٣٦٦/٩/١ - ٣٦٤/٣/٧ - ٢٧٥/٧/١ - ٣٨٣ - ٢٨٢/٣٧٣/٩/١ - ٥١٩/١/٤ - ٢٣٣/٩/١ - ٣٢٨/٣٢٤/٨/٢ - ١٦/٣ - ٦٥ - ٣٠٤/٧/٣ - ٢٥٠/٨/٢ - ٥١٩/١/٤ - ٣٧٣/٩/١ - ٣٣٢/٩/١ - ٣٢٧/٩/١ - ٥٠ - ٤٩/٢ - ٥٠.

والصحة قبل المرض، والشباب قبل الهرم، والحياة قبل الموت. والشعائر نفسها طرق أخلاقية مثل الصوم طريقاً للصحة وكذلك السفر من أجل الغنم. والعبادة الصادقة أن يعبد الإنسان الله أنه يراه فإن لم يراه فإنه يراه، من الموضوعية إلى الذاتية أو من الذاتية إلى الموضوعية. وليست الغاية من الشريعة العقاب بل للتقوى. لذلك لزم درأ الحدود بالشبهات. والحلف باليمين لا يكون في المعصية^(١).

ولا تكفى الأخلاق الفردية. هناك أيضاً الأخلاق الجماعية مثل الصلاة في المسجد جماعة، وأن يحب المرء لأخيه ما يحب لنفسه كشرط للإيمان. ونسبة الأفراد في المجتمع كنسبة الأعضاء في الجسم الواحد، نسبة جسمية وليست روحية. والأمة مترابطة، نفس واحدة، دماؤهم وأموالهم حرام فيما بينهم، أقوىاء على من سواهم. وكل أمة منقطعة إلا أمة محمد. وكل نسب منقطع إلا نسبه. والنسب روحى لا بنى. طريق الأمان هي أمة آخر الزمان. يحشرون مع الأنبياء. أثرت الجوع بعد أن أشبعها الله، والعطش بعد أن رواها الله، والعري بعد أن كساهم. بل تركوا الحلال. صاحبوا الدنيا في أبدانهم دون تعلق القلوب بشيء منها. وطريقها طريق النجاة، هم صحابة الرسول. وهي وصية الرسول لأبى هريرة في نهاية الرسالة التاسعة مثل وصايا لقمان لابنه. يغلب عليها الوضع لإيغالها في التصوف وترك الدنيا. لذلك كان محاور الرسول أباً هريرة. ويظهر الطابع الاشرافى في الثنائيات المتعارضة بين الدنيا والآخرة، النفس والبدن^(٢).

وقد يكون الحديث قصيراً في الحث على تقوى الله. ويدخله أبو ذر محاوراً مرتين، يطلب الوصايا ثم الزيادة فيها اثنا عشرة مرة. وهو نموذج للحديث المركب الذى يبدأ بالتقوى. ثم ذكر الله وقراءة القرآن ثم الجهاد رهبانية الأمة ثم للنظر إلى أسفل وليس إلى أعلى، ثم أكل الكلام في حب المساكين، ثم الغربة في الدنيا، ثم قول الحق ولو كان مرا، ثم الشجاعة الأبدية، ثم الرضا والزهد في الدنيا، ثم كظم الغيظ والاحسان في مقابل الاساءة، ثم التحذير من حب الدنيا، ثم النصيح للناس، ثم النصيح للنفس عن طريق الصعود الحلوونى من الخارج إلى الداخل من أجل الصعود من الداخل إلى أعلى. وقد يستقل جزء منه ليصبح حديثاً مستقلاً مثل الجهاد رهبانية هذه الأمة. وللتقوى بلطنية وليست ظاهرية كما هو الحال في أقوال

(١) جـ ٢٨٢/٤٩٧/١/٢ - جـ ٣٢٤/٨/٢ - جـ ٢٨١/٦/٣ - جـ ٣٤٣/٨/٣ - جـ ٧٦/٥/٤ - جـ ٤٩١/١/٤ - جـ ٩/١ - جـ ٣٨١ - جـ ٢٧٢/٩.

(٢) جـ ٣٢٨/٨/٢ - جـ ٤٠٣/٣٦٧/١١/٤ - جـ ٢٥٨/٩/٤ - جـ ١٢٧/٦/٤ - جـ ٥٣/٤/٤ - جـ ٣٧٩/٩/١ - جـ ٧/٤ - جـ ١٤٧ - جـ ٤٠٣/٣٦٧/١١/٤ - جـ ٢٦١/٢٥٨/٩/٤ - جـ ٥٣/٤/٤ - جـ ٣٧٩/٩/١.

المسيح. وقد يكون تكرار الحديث صحيحا في المعنى ولكن موضوعا في الصياغة. فالخلاف في الإخراج وتحويله من قول مباشر إلى حوار كى يكون أكثر تأثيرا في النفس^(١).

وقد يكون المحاور من أحياء الرسول مثل حوارى المسيح، أسامة بن زيد الذى يتدخل لتقطيع الحديث طالبا تحديد الطريق ورمزه الصوم، ودعاء الجائع مستجاب. وتصف بعض الأحاديث أحوال الرسول وأفعاله وبكائه وشوقا إلى رؤية جماعة المؤمنين حتى اشتد البكاء وعلا النحيب، تأييدا للمضطهدين وتعاطفا معهم. وقد يدخل عمر محاورا ويسأل إذا كان الناس على الاسلام وهم يقومون بالاضطهاد، ولماذا يقتل من أطاع الله؟ ويجب الرسول بأنه حب الدنيا. ويقرن الحديث بالآيات تدعيما له وتطابقا معه تغطية للظن باليقين. وتغير المحاور لا يعنى تغير الحديث إنما فقط تغير المناسبة. والحديث الطويل لا يتكرر لأن الذاكرة لا تعيه، خلق وقتى فريد. إنما الذى يتكرر هو الحديث للتقصير الأقرب إلى جوامع القلم^(٢). ويمكن للحديث أن يطابق كل عصر. فسبب النزول يتكرر عندما تلائم بنيتة النفسية أى عصر مثل حب الدنيا من فريق واستبعاد فريق آخر^(٣).

والمجتمع أيضا أخلاق وعمران وسياسة. فالاستعانة على كل صناعة بأهلها. والشورى أساس الحكم والتجديد والخلاف فى رأى. وتتنوع أحاديث الإمامة بين المعنى الضيق أى السياسة والقيادة بالمعنى العام وخصائص الشعوب وحركتها فى التاريخ إلى إمامة الدول. وتظهر الفاظ الفرق مثل الخوارج فى مقابل عموم المسلمين دون ذكر للشيعة والإمامية والباطنية وإن كانوا حاضرين على نحو غير مباشر. تكثر الأحاديث فى الإمامة لأنها الباب إلى السياسة^(٤). كل إمام راع ومسؤول عن رعيته. وهو الذى يحمل للرأية، كرار غير فرار، ويكون الفتح على يديه. وعلى نموذج الامام. والرسول وعلى أبوا هذه الأمة. الرسول مدينة العلم وعلى بابها. وعثمان ولى الأمة بعد عمر. وكل أصحاب الرسول هداية وقودة. ويتم للتحذير من القائد المنافق، حلو اللسان مر القلب. وقد يكون للنساء على شعب بعينه مثل شعب فارس المؤمن فى أول الزمان وفى نهايته وحامل العلم مما يدل على ارتباط التاريخ بالسياسة والسياسة بالتاريخ. هناك شعبية فى انتقاء الأحاديث عن فضل فارس فى مقابل الأحاديث عن فضل العرب. وحتى

(١) جـ ٢٨٢/٩/١ - ٢٨٣ - ١٣٠/٥/٢ - ١٧/١٣/٣ - ٣٣٣/٩/١ - ٣٠٤/٧/٣ - ٣٠٥ - ٦٥/١٦/٣

جـ ٣٤٣/٨/٣ - ٢٨٢/٦/٣ - ٤٨٦/٤٥٢/٩٧/١/٤ - ٢٨/١١/٤ - ١٥٥/٣/١

(٢) جـ ٣٧٨/٩/١ - ٣٨١

(٣) مثل حب الدنيا فى الخليج واستبعاد الاسويين.

(٤) جـ ٣٣١/١/١ - ٣٤٤/٨/٢ - ٤٨٩/١/٤ - ٤٨٤/٤٩٠ - ٤٨٥

لو صحت تاريخيا فان استعمالها شعبى. ومن علامات الساعة خدمة المسلمين أبناء فارس والروم وقتل الانتقاء وتغير للزمان وتشبه الرجال بالنساء وللنساء بالرجال^(١).

وتظهر أحاديث آخر الزمان والخلاص فى المستقبل على يدى المهدي. فقد جاء الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرياء. وقد يكون الخلاص على يد أربعين رجلا من الصالحين على ملة ابراهيم الذى عاش فكره، واستمسك بالتوحيد نظرا وعلا حتى النهاية، الايمان بالله والاستغناء به عن سواه. ويتحد مجتمع المؤمنين بالطبيعة والكون، بالأرض والسماء، فالخلاص فردى واجتماعى وتاريخى وكونى^(٢).

هـ - رسالة للجامعة. وفى رسالة الجامعة هبط الموروث إلى النصف تقريبا^(٣). وأكثره فى الجزء الثالث فى حين كان فى الرسائل فى الجزء الرابع. وتختلف نسب الوالد والموروث فى كل جزء^(٤). ويبدو التحول من الوالد إلى الوالد والموروث إلى الموروث بلا والد إلى غياب الوالد والموروث معا من أجل الإبداع الخالص. كما قل استعمال لفظ "القرآن". وقل أيضا ظهور أسماء الأنبياء^(٥). وتختلف الآيات طولا وقصرا. والغالب القصر كعامل مساعد. وقد تتوالى الآيات دفعة واحدة كما يفعل الخطيب والواعظ والفقهاء وأهل السلف قدماء ومحدثين. وأحيانا تكون الآية بديلا عن العبارة وليس استنبهاذا على قول. فالقرآن لغة شعرية تكمل الخطاب النثرى. وتبدو الآيات بالرغم من كثرتها غير دالة، مجرد تجميع دون

(١) — ٥٣٤/٢/٤ — ٣٨٣/١١/٤ — ٢١٣/٥/١ — ٥٣/٤/٤ — ٤٦٠/١١/٤ — ٧٥/٥/٤ — ٤٨٤/١/٤ —

٤٨٥/٤٨٩ — ٤٩٠ — ٤٤٠/١/٤ — ٤٤١ — ٩٩/٥/٤ — ٢٩٠/٨/٢ — ٣٧٨/٩/١ — ٣٨١.

(٢) — ٢٧٠/٩/٤.

(٣) هبط مما يزيد على الالف لية إلى ٥٨٠ لية. ١ — (١٣٠) ٢ — (٩٦) ٣ — (٢٣١) ٤ — (٢٤) المقصمة (٨٧).

(٤) فى القسم الأول : ١- والد بلا موروث (١٢/١١/١٠/٤/١) = ٥.

٢- والد وموروث (١٤/١٣/٩/٧/١) = ٥.

٣- موروث بلا والد (٨/٥) = ٢.

٤- لا والد ولا موروث (٣/٢) = ٢.

فى القسم الثانى: ١- والد بلا موروث (٢).

٢- والد وموروث (١٧/١٢/١١/٨/١) = ٤.

٣- موروث بلا والد (١٦/١٥/١٤/١٣/١٠/٩/٧/٥) = ٨.

٤- لا والد ولا موروث (٥/٤/٣/٢) = ٤.

وبالتالى يكون للتخرج كالتالى ١٠:٥:١٠:٥.

(٥) قل استعمال لفظ القرآن من ١٠ إلى ٣ ، وألم من ١٠٠ إلى ٣٣ ، وموسى من ٨٠ إلى ١ ، ولكرت حواء

(٤). وبقت أسماء هارون وإسماعيل والثبوية وشريعة، واللغة العربية، ولخوان الصفا وخلان الوفاء، وكليلة

ودمنة والحجار وبلاد الشرق وبلاد الغرب (١).

توظيف. ويتم الحديث عن الاخران بضمير الغائب الجمع وكأن الملخص كفى دون آية دلالة كافية. وقد تبلغ النصوص حد سورة بأكملها واعتمادا على سلطة النص دون تصورات خاصة بل مجرد صلوات وأدعية. وتحول رسالة الحيوان إلى آيات الحيوان اتجاها نحو التفسير الموضوعي للقرآن. وأحيانا لا توجد قضية لاثباتها بالنص بل مجرد استعمال الآيات كأسلوب انشائي بطريقة الأزهر وطبقات حوارى الأزهريين عن المعاد وعالم الجن والملائكة لا توجد حجج أن استشهادات بل مجرد رصد مادة خام مثل: المعجم المفهرس" عن مشاهد القيامة دون تأويل أو فكر جمالي، مجرد تقابل آيات ووقائع^(١). وكما هو الحال فى الرسائل من الأقل إلى الأكثر إلى الأقل تغيب آيات العدل، ونقل آيات التوحيد ثم تكثر آيات النبوة والمعاد. ثم يقل من جديد الايمان والعمل، وتكاد تغيب الامامة. وقد تنتهى العقليات لحساب السمعية، والالهيات لحساب النبوة. وتطغى النبوة والمعاد على الايمان والعمل. وتكثر الآيات فى رسالة البحث والقيامة والحشر والحساب وكيفية المعراج، فالموضوع هو الاغتراب خارج العالم المفقود وتعريضا عنه^(٢). وأحيانا لا تذكر عناوين الرسائل بدقة، وتختلط بصلب نصوصها مما يدل على أن التلخيص قد تم عن وعى وبلا رؤية.

وتقوم كل الآيات المنقاة على ثنائية للخير والشر، الجنة والنار. وكل آية لها تأويل مقابل من أجل بيان التضاد بين الحق والباطل، العدل والظلم. فالتضاد الدينى ما هو إلا تعبير عن التضاد السياسى. وهى مقياس الاختصار، الابقاء على الآيات الاشرافية وحذف غيرها لأنها عمدة الرسائل.

ولا فرق بين النفس والطبيعة. الكل نماء وحياة وإشراق. وتغيب الآيات الاجتماعية الموجهة إلى أوضاع العصر كما تفعل بعض الحركات السلفية الاصلاحية المعاصرة.

وأحيانا يكون استعمال الآية فى غير محلها. ويتحول سبب النزول من الواقع التاريخى الأول إلى الوضع النفسى العالى لدرجة الاقتعال فى الاستشهاد. وأحيانا يبدو القصد إيجاد مناسبة للاستشهاد بالآية. وتكرر الآيات بنفس المعنى وفى نفس السياق وكأن المقصود هو مزيد من الاقتناع أو اللزامة الشعرية من أجل ضبط الإيقاع النفسى. ويتم التوجه نحو العواطف للتأثير واستبعاد العقل لنزع المقاومة ومنع الاعتراض، واستعمال النصوص للتستر والتغطية اعتمادا على السلطة. لا يوجد اقناع عقلى بل تملق لأنواق الجمهور بطريقة حسية ساذجة، وابهامهم بالخلاص مع كثرة البسملات والحمدلات لتجريد الفرد من سلاح الفردية.

(١) لذلك يمثل "فى ظلال القرآن" لسيد قطب خطوة إلى الامام بالتحول إلى التصوير اللغوى لمشاهد القيامة.

(٢) تذكر حوالى ١٠٢ آية على ١٥ دفقة.

وتكثر الموضوعات الخيالية في المقدمة مثل الجن وإيليس والشيطان وآدم وحواء من أجل إثارة الخيال الشعبي. وتتدخل في أساطير السقوط والخلاص في تاريخ الأديان. ومن الغريب ترديد الحكم الشائع أن الرسائل تضمن إعلاء للعقل والحكمة أمام هذه الكثرة من آيات الجن استرعاء للانتباه وإثارة للخيال.

وفي نظرية العلم تذكر آية النور، نور الله كمشكاة فيها مصباح، والمصباح في زجاجة، والزجاجة كأنها كوكب دري، يوقد من شجرة زيتونة مباركة لا شرقية ولا غربية كمثل على العلم، والله المثل الأعلى. هو كشف الغطاء بعد أن يصبح البصر حديدا وكما حدث للرسول في الاسراء والمعراج. والرؤيا أحد مصادر العلم، ورؤى الأنبياء صادقة مثل رؤية يوسف التي حسده عليها إخوته. وللقرآن مصدر للعلم بشرط عدم النسيان. فالعلم ذكرى ولا ينكر إلا أولوا الالباب. بل إن الجن سمع للقرآن وآمن به استرققا ولم يكن الانسان قبله يعلم شيئا منه عن طريق الوحي^(١). ومع ذلك هناك المعرفة الطبيعية التي تأتي من التأمل في النفس وفي الآفاق، والمعرفة بالقلب، وإدراك الحواس مشروطه به وإلا كان البشر كالأغنام. والسمع والروح والفؤاد ضمن مسؤولية الانسان. والعلم قوة والا كان مجرد أسماء فارغة من أى سلطان. لذلك وضع الجدل في العلم. والعلماء يخشون الله. ولا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون^(٢).

وفي نظرية الوجود، الخلق صفة لله ومن أحسن من الله صبغة. قدر فهدى، وأخرج المرعى، وخلق السموات والأرض في ستة أيام. ولا يوجد ثقافات في الخلق. فقد خلق كل شيء بقدر. ذلك تقدير العزيز الحكيم، وكل في فلك يسبحون. وخلق آدم من الطين وإيليس من النار. وطور الجنين من العظم إلى اللحم وحسن الخلقة. وهو الذي يصور في الأرحام. لقد جهل إيليس دور الشر فظهر دور التجلى. وخلق عيسى مثل آدم من تراب ثم قال كن فيكون. وخلق الانسان من نطفة أمشاج، وجعل له السمع والبصر والفؤاد ثم أهداه السبيل، شاكرا أم كفورا. وخلق الناس من نفس واحدة. والخلق يبعث على التفكير^(٣). فلا يوجد شيء باطل في العالم. وينتهي الفكر إلى أن الله خالق العالم. فكل آية تدل على وجوده في النفس أو في الأرض، في الداخل أو في الخارج، بناء على شهادة في عهد النذر الأول. فالمستنكر والمنكر

(١) جـ ٥-٤٨٤-٤٨٥-١٤١/٤٣٣/٤٠٩-٤٦٠/٢٦٢/٣٧٨-٨٦/٨٧.٩٦

(٢) جـ ٥-٤٦٢/٤٣٣/١٤٠/٢٥٧/٤٧٦-٤٥٧/٤٥٨-٧٨/١٩٥/٢٨٦/١٤٠/٧٩/٢٢٨-٤٦٢-٤٦٣/٢٤٠/٢٥٢/٧٩.٢٢٨/١٤٠.

(٣) جـ ٥/٨/١٥/٨٩/٣١١-٣٤٥/٣٤٦/٤٨٣/٤٤٥-١٩٠/١٩١/٢٤٣/٣٨٢/٥٢٣/٥٠٠/٤٨٤-٤٨٥/٢٧٣/٢٧٣/٢٥١/٢٢٢/٤٨٨-٣٥٢/٣٥٣.

يخرج على هذا العهد. ومن لم يشهد تحول قردا أو خنزيرا وعبد الطاغوت، وتحول إلى حجارة أو حديد، وأوتى من الأموال والأولاد وكل ما وعده الشيطان من شرور. ويضرب القرآن المثل بالشجرة الخبيثة التي ليس لها قرار أو ثمار. وخلق الناس من نفس واحدة^(١). وقد تم الخلق بالحق. وكل شيء خلق زوجين كي تستمر الحياة. والقرم منازل، والإنسان خليفة الله في الأرض، كل شيء في الطبيعة مسخر له، والإنعام بدفنها، والإطعام منها، وحملها الانتقال. ويسير الخلق طبقا لسنة وليس لسنة الله بتبديل^(٢). ولم يكن لأدم عزم. نهاه الله عن الأكل من الشجرة فظلم نفسه وزوجه وكشف المستور وبان العرى. فخرجوا من الجنة بعضهم إلى بعض عدو إلى حين، من غرور الناس بعضهم ببعض، وغواية الشيطان إلا عباد الله. وقد طلب إبليس الانتظار تحديا للإنسان لغوايته وليزين له زخرف القول إلا عباد الله الذين ليس عليهم لابلis سلطان. وقد تلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه^(٣).

وفي الذات والصفات تظهر صفة الوجه وهي تعادل الوجود، وصفة البقاء، فكل شيء هالك إلا وجهه، وصفة التنزيه والتسبيح والتعالى عن الوصف. وهو أحد. تسبح له الملائكة، يعملون بأمره، وهم صافون حول العرش، وسعت رحمته كل شيء. وأمره لكل شيء كلمج البصر. علمه شامل، لا يضل ولا ينسى. يعلم المر وما يخفى، ويحصل ما في الصدور، ويعلم مستقر الحب ومستودعه^(٤). قدرته مطلقة، يقدر كل شيء بتقديره. ولا تستطيع الجن أن تنفذ إلى السماء إلا بسطان. ومن عصى منهم فله العقاب. وقد خلقوا لعبادة الله. والله يمكك السموات والأرض أن تزولا، وتأتيانه طائعين. وهو كل يوم في شأن، رزاق ذو قوة متين. يحو ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب. له الأسماء الحسنى، عالم الغيب والشهادة، له الخلق والأمر، يمكك السماء ثم يقيها، ويفجر في الأرض الماء ويجففها^(٥).

وفي خلق الأفعال تظهر الآيات التي تدل على الجبر والرضا بالقضاء والقدر أو الكسب على أقصى تقدير. فالله هو الرامي، وهو المتم نوره. يحو ما يشاء. الهداية من الله، فضل يؤتيه من يشاء، ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. والله متم نوره مهما حاول أحد أن

(١) جـ/٥٦٣-٦٤/٢٦/١٠٣/١١٩/١٠٨/١٤١/١٥٣/١٨٠-٢٠٦/٢٠٧/٢٢٦/٢٦١/٣١٣/٣٥٨/٤٢٥/ ٣٨٣/ ٣٥٣-٣٥٢/٤٠٧/٨٧/٨٥.

(٢) جـ/٥١٧-١٦/٨٥-٢١٤/١٥-٢٦/٢٨١/٢٧-١٦٣/١٦٤/٣٨٥/٣٢٦.

(٣) جـ/٤٥٩-٦٨/٤٦٠-٦٨/٦٩-٧٤/٨٣/٧٧-١٢٣/١٢٤-١٢٧/٩٠/١٢٧/١٦٩/٢٥.

(٤) جـ/٤٩٤-٤٦٠/٤٦١-٤٦١/١٩/٣٦٥-٤٦٢/٤٦٣/٢٥٧/٢٦٨/٢٥٧/٣١٤-٣٩٣/٣٩٤-٤٠٣/٤٠٦/٤١٤/ ٣٠-٣٧٥/٢٤٣/٢٦٣/٣١-٣٠.

(٥) جـ/٥٢٨/٥٢٨-١٥/٧٠-٣٩٣/٥٤/٤٧٢/٤٣-١٩٦/١٩٨-٢٤٨/٢٤٨-٤٨١/٤٨٢-١٨٠/٢٩٨/١٠٧/ ١١/٢٧٥/٢٨٠/٣٢٥/٣٧٥/٤٠٨.

يمنعه. والرزق من الله. وأحيانا يبدو للتبار الاعترالى فى بعض الآيات مثل التكليف طبقا للطائفة، وأن الإنسان حر يختار أحد للطريقين، النجاح والفوز والخلود أو الشقاء والفناء والخسارة. فالله برىء من الشر. وأحيانا يظهر لفظ الكسب، كسب الأفعال بعد الإيمان بالله. والله ينصر المؤمنين وجبريل وصالح. ومولى المؤمنين على. وتغيب آيات العقل إيجابا أم سلبا نظرا للطابع الاثرائى لنظرية العلم^(١).

وفى النبوة تظهر عدة آيات أخرى. فالله لا يكلم البشر إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا. فالرسول مجرد إنسان يوحى إليه، يرسل بلسان قومه. وما عليه إلا البلاغ والاذنار. فالنبوة تذكرة وبشارة ونذير وإعلان. وهى أمر وطاعة، امتثال للأوامر واجتناب للنواهي. وقد اصطفى الله لنبياؤه فرجع لإبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل. وشرع الله من الدين ما وصى به نوح وإبراهيم وموسى وعيسى لاقامة الدين دون تفرق فيه. ثم حرف أهل الكتاب القلم عن مواضعه، يكتبون الكتاب بأيديهم ويقولون من عند الله. والقرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. نزل به جبريل على قلب محمد بلسان عربى مبين. لا يمس به إلا المطهرون. يؤمن به كل الناس. ويصدق ما فى الصحف الأولى، صحف إبراهيم وموسى. وموسى كلم الله، أبلغه الله رسالته، وناداه من جانب الطور. وأبلغ الرسالة إلى أحمد بالوحدة وعدم التفرق^(٢).

وفى المعاد تذكر آيات البعث والحساب بداية بعلامات الساعة، تكوير الشمس وتسخير البحار، وتزويج النفوس، وسؤال الموءودة عن ذنبها، ونشر الصحف، وكشط السماء، وسعر الجحيم، وأزلاف الجنة. حينئذ تعلم النفس ما أحضرت. وكلها صور حركية يمكن تأويلها بأى مضمون إشراقى أو اجتماعى. فاشراق التقدم يعادل ثورة المحدثين، هروب روحى وعمل سياسى. والآيات تسمح بذلك، لغة السر والكشف فى أيديولوجية للصراع بين الخير والشر، الأنا والآخر، الأصدقاء والأعداء، والمديرات أمرا. ثم إلى الله يرد كل شيء وإلى الله يرجع الأمر. يبدأ الخلق ويعيده. ويثبت بقياس الأولى. فبعت العظام أصعب من الخلق، والخلق أسهل من البعث. ولكل يعود إلى الله^(٣). والمسؤولية فردية صرفة، لا يعرف المرأ أخيه وأمه وبنيه وصاحبته. الخلق فرادى دون شفاعة. تذهل كل مرضعة عما أرضعت، وتضع كل ذات حمل حملها، حينئذ يترأ المتبوع من التابع. ويغيب قانون الاستحقاق كما هو الحال عند

(١) جـ ٣٩٨/٣٥٥/٤٥١-٤٤٩/٤٧/٢٣/١٥/٥٠٨/٤٤١/٣٥٦/٢٩٨/٢٩٥/١٨٩/٢٩٨/٤٩٨/٥٣٣/٥٠٨

(٢) جـ ٥٠١/٥٢٠/٢٩٩/٥٠٩/٤٣٩-٤٣٧/١٧٨/١٥/٤٦٣/٥١٦/٣٢٣/٣٨/٥١٩/٢٤٩/١٧٨/٤٦٦/٥٠١

٢٠٥-٤١٠/٢٤٦/١٧٨/٤٦٣/٥١٦/٣٦٥/٢٤١/٢٤٤/١٥٤/٤٧٤/٥١٤/٢٠٦-٢٠٥

(٣) جـ ٤٣٢-٤٣١/٥٥١-٤٤٩/٢٩٩/٢٩٦-٢٩٥/٣١/٥٢٣/٣١٤/٤٨٩/٥٠٠/٥٠٠

ويحلهم دار المقامة دون نصب أو لغوب. فنعم أجر العاملين. والملأكة من حول العرش، يحمله ثمانية. وتوفي كل نفس ما عملت. ينعم الله عليهم ولا يغضب. ويستغفرون، فقد وسعت رحمته كل شيء^(١).

وعندما يأتي أمر الله دون استعجال يحجب للكافرون عن ربهم. وتتحسر كل نفس على ما فرطت في جنب الله، وتتمنى لو كانت ترابا. ترى ما عملت من سوء محضرا، وتتمنى لو كان بينها وبينه أمد بعيد. ولا ينفعها جدالها عن نفسها أو اللذم. ويعرض الظالم على يديه ويتمنى العودة بعد فوات الأوان. ولا يمكن رده كي يعمل صالحا. ويحاسب قوم عيسى عما نقلوه عن لسانه واتخاذهم أمه إلهين من دون الله وإنكار المسيح ذلك. وقد آمن بعض أهل الكتاب بالطاغوت، قتلوا فريقا وكذبوا فريقا، وأشركوا بالله ولم يؤمنوا به. ظلموا أنفسهم وآمنوا بالطاغوت، وقتلوا غيرهم من الأمم حيث لا ينفع الندم والتفريط في حق الله. ولا يدخلون الجنة حتى يدخل الجمل في سم الخياط^(٢). وينكشف الخداع في العمل، العمل للدنيا رياء للناس والذي لا ينفع في الآخرة، ويذهب هباء منثورا. وتبرز الجحيم للغاوين. شياطين الجن والانس يوحون بالخرور. لم يطعموا المسكين، ولم يكونوا من المصلين. بل خاضوا مع الخائضين، وكذبوا بيوم الدين، وأخذوا أموال الناس بالباطل، وقالوا زخرف القول غرورا، فكانوا كالانعام أو أضل سبيلا. يأتي السماء بدخان مبين، ويغشى الناس عذاب ألیم، ويردون سكارى وما هم بسكارى، ويلقون ذابيا شديدا، وتكون السماء دخانا. ولا يخف عنهم العذاب، وتغير جلودهم لمزيد منه. نار الله الموقدة تطلع على الأفئدة. وأعد الله لهم سلاسل وأغلالا وسعيرا، أئمة يدعون إلى النار كأنهم أحجاز لخل خالوة، مقرنين في الأصفاد، سرايلهم من قطران، تغطى وجوههم النار. حينئذ لا ينفع الذين ظلموا معذرتهم، ولا تنفع نفس إيمانها إلا إذا آمنت من قبل، والأخلاء اليوم بعضهم لبعض عدو إلا المتقين. تشهد عليهم جلودهم، يملؤون النار هم وأتباعهم. لهم مقامع من حديد، ولهم فيها زفير وشهيق. حينئذ يتصل الشيطان من غوايته ويوقع المسؤولية على ظلم الانسان. والخاسرون في الآخرة رضوا بالحياة الدنيا، أعمالهم حسرات عليهم، ولا ينجون من النار. ففسدوا الدنيا والآخرة، يصلون نارا حامية، يحسبون أنهم يحسنون صنعا. أعمالهم حسرات عليهم، يؤخرون بالنواصي والأقدام. ومن ورائهم برزخ إلى يوم البعث، ويعرضون على النار غداة وعشيا. والتركيز

(١) جـ ٥/٦٠/١٦٥/١٤٣/١٧٣/٣٠٤/٢٢/٢١٣/٢٢٣/٢٥٨/٣٢١-٣٢٠/٣٥٩/٢٢/٥٠٤/٢٢/٣٥٨/٢٨٩/

٤٨٨-٤٨٧

(٢) جـ ٥/٥٤٥-٤٤٦/٤٤٨/١٠٣/٢٣٤/٢٢٣/٢٥٢/٣٨١/٣٠٩/٤١٠/٤٣٢-٤٤٦/٤٤٧/٤٤٢/١٤٠/

١٧٤/٢٢٨/٢١٣/٣١٧/٢٦٨/٣١٥

على المعاد على هذا النحو إنما هو رد فعل على مأسى العصر والرغبة فى الانتصار كما هو الحال فى نشأة الأخويات فى تاريخ الأديان^(١).

وفي الإيمان والعمل تذكر آيات تجمع بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح فشرط المحبة اتباع الله، والذكرى والصبر طريق النجاة. وعبادة الله والعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى وتجنب الفحشاء والمنكر والشكر والتوبة، كل ذلك يؤدي إلى اليقين، وذكر اسم الله ولتسبيح له في الغدو والأصاال وعدم اللهو بالبيع والتجارة عن ذكر الله. وخير الزاد للتقوى، وللشريعة نور الله الذي يتم دون إطفاء. والأمانة حملها الانسان بعد أن رفضتها السموات والأرض والجبال متفقين منها. ومضمون الإيمان الإيمان بالله والملائكة والكتب والرسل. فتمت الجهاد، جهاد النفس، وللمزلة عن الظالمين الذين يقتلون الأنبياء، ويكفرون بهم^(٢). في مقابل أعمال أخرى تؤدي إلى الهلاك مثل النفاق الذي يؤدي إلى الاستهزاء بالمؤمنين والطمع مثل من له تسع وتسعون نجاة ويطلب من أخيه نجاة الوحيدة، وتكذيب الأنبياء وقتلهم، وهي أعمال الخاسر الذي يبته أهون من بيت العنكبوت^(٣).

والتجمع طبيمي في البشر بل وفي الحيوان. فالدواب والطيور أمم وفي المجتمع أحزاب، كل حزب بما لديهم فرحون. وحزب الله هو الناجي وحزب الشيطان يريد إطفاء نور الله والله متم نوره ولو كره الكافرون. وينصر الله الذين استضعفوا في الأرض ويجعلهم أئمةً ويجعلهم الوارثين، ويهلك فرعون وهامان وجنودهما مما كانوا يحذرون. ويتكون فريق في الأمة للتقفة في الدين وإنذار القوم. وهنا تبرز الإمامة العملية على استحياء⁽⁴⁾.

وتذكر في الجامعة عشرة أحاديث يتكرر منها حديث الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر مرتين. وهو حديث ضعيف يحول للجهاد من الخارج إلى الداخل، والعدو من الخارج إلى الداخل^(٥). ثم يظهر التشيع خاصة في أحاديث فضائل علي وخلفائه. فالرسول وعلى أبوا الأمة، ولا إله إلا الله عنوان المصمم. والله هو الدهر، لذلك لا يجب سبه. ولذلك جعل للفلاسفة

[illegible][illegible]
$$. \Delta Y / \Delta P / Y . 6 - Y . 0 / 0.33 / 0 \rightarrow (3)$$

٣٩/٤٧٥-٤٧٤/١٧٩-١٧٨/١١٥/٤٧٢/٥ → (٤)

(٥) وقد تمت معالجته في الفكر الاسلامي المعاصر عند الشهيدين حسن البنا وسيد قطب.

الزمان قديماً. وهناك عدة أحاديث عن آخر الأنبياء وآخر الأمم ووقت ظهورها^(١). ويستعمل لفظ القرآن ليدل على معاني عليية مثل ما ذكر فيه من بناء على المؤمنين أو المقارنة بين لفظ الجن والجنان والجنات أو آيات للصدقة والجن. كما تشير إلى ضرورة تأويله والتعبير والتفكير فيه وضرب الأمثلة على معانيه الخفية التي لا يدركها إلا الراصون في العلم، والموعظة والتذكرة وضرورة تأويله. والمعنى الأهم وللجديد هو دور القرآن أى مرحلته التاريخية التي تبدأ بها دولة أهل الخير وزوال دولة أهل الشر إلى أجل محدود فى الدنيا ثم استئناف دور آخر فى الآخرة. للدور الأول مجرد تذكرة ومثل، والثانى تحقق وتصديق. الأول هو المسجن والثانى هو الخلاص. ولا يكون الخلاص للانسان وحده بل للحيوان والطبيعة. الأول القرآن الرأسى الذى يستغله الظالم والثانى القرآن الاقنى الذى يؤثر به المظلوم. الأول خارج التاريخ، والثانى داخل التاريخ^(٢).

و- قصص الأنبياء. ويعتمد الاخوان على قصص الأنبياء كملمحة تاريخية يظهر فيها الصراع بين الخير والشر، قراءة للحاضر القريب فى الماضى البعيد. فالتاريخ بعيد نفسه فى دورات وأحوار. وأدم هو الأكثر ذكراً لأنه أول الخلق وسره، ثم موسى الذى يمثل القوة فى مواجهة طغيان فرعون، ثم المسيح الذى يمثل سر آدم فى الخلق من جديد ووحدة الروح والطبيعة والنفس مع البدن، ثم إبراهيم خليل الرحمن الذى عارض عبادة قومه للاسلام، ثم محمد خاتم الأنبياء، ثم سليمان الذى علم منطق الطير، ثم نوح صاحب المزم ونجاته وهلاك من عصاه، ثم يوسف الصديق، ثم هارون رفيق موسى ودلود صاحب المزامير، ثم لقمان الحكيم، ثم إدريس هرمس للحكيم، ثم يعقوب، ثم اسحق وشعيب وصالح، ثم يحيى ويونس، ثم يوشع ونون للخضر وهود وإسماعيل ومريم وزكريا^(٣). ولكل نبي قوم. فيشتق من آدم بنو آدم، ابن آدم، الأكميون، آدمى. وبنو اسرائيل قوم الأنبياء^(٤). ولكل نبي عدو، فرعون لموسى، وقارون نقيض لقمان، حب المال فى مقابل حب الحكمة، وطالوت لجالوت. ومن الاعداء ابن

(١) جـ ٤٤٥-٤٤٦/٤٤٧-٤٤٨/٤٤٩-٤٥٠/٤٥١-٤٥٢/٤٥٣-٤٥٤/٤٥٥-٤٥٦/٤٥٧-٤٥٨/٤٥٩-٤٦٠/٤٦١-٤٦٢/٤٦٣-٤٦٤/٤٦٥-٤٦٦/٤٦٧-٤٦٨/٤٦٩-٤٧٠/٤٧١-٤٧٢/٤٧٣-٤٧٤/٤٧٥-٤٧٦/٤٧٧-٤٧٨/٤٧٩-٤٨٠/٤٨١-٤٨٢/٤٨٣-٤٨٤/٤٨٥-٤٨٦/٤٨٧-٤٨٨/٤٨٩-٤٩٠/٤٩١-٤٩٢/٤٩٣-٤٩٤/٤٩٥-٤٩٦/٤٩٧-٤٩٨/٤٩٩-٥٠٠/٥٠١-٥٠٢/٥٠٣-٥٠٤/٥٠٥-٥٠٦/٥٠٧-٥٠٨/٥٠٩-٥١٠/٥١١-٥١٢/٥١٣-٥١٤/٥١٥-٥١٦/٥١٧-٥١٨/٥١٩-٥٢٠/٥٢١-٥٢٢/٥٢٣-٥٢٤/٥٢٥-٥٢٦/٥٢٧-٥٢٨/٥٢٩-٥٣٠/٥٣١-٥٣٢/٥٣٣-٥٣٤/٥٣٥-٥٣٦/٥٣٧-٥٣٨/٥٣٩-٥٤٠/٥٤١-٥٤٢/٥٤٣-٥٤٤/٥٤٥-٥٤٦/٥٤٧-٥٤٨/٥٤٩-٥٥٠/٥٥١-٥٥٢/٥٥٣-٥٥٤/٥٥٥-٥٥٦/٥٥٧-٥٥٨/٥٥٩-٥٦٠/٥٦١-٥٦٢/٥٦٣-٥٦٤/٥٦٥-٥٦٦/٥٦٧-٥٦٨/٥٦٩-٥٧٠/٥٧١-٥٧٢/٥٧٣-٥٧٤/٥٧٥-٥٧٦/٥٧٧-٥٧٨/٥٧٩-٥٨٠/٥٨١-٥٨٢/٥٨٣-٥٨٤/٥٨٥-٥٨٦/٥٨٧-٥٨٨/٥٨٩-٥٩٠/٥٩١-٥٩٢/٥٩٣-٥٩٤/٥٩٥-٥٩٦/٥٩٧-٥٩٨/٥٩٩-٦٠٠/٦٠١-٦٠٢/٦٠٣-٦٠٤/٦٠٥-٦٠٦/٦٠٧-٦٠٨/٦٠٩-٦١٠/٦١١-٦١٢/٦١٣-٦١٤/٦١٥-٦١٦/٦١٧-٦١٨/٦١٩-٦٢٠/٦٢١-٦٢٢/٦٢٣-٦٢٤/٦٢٥-٦٢٦/٦٢٧-٦٢٨/٦٢٩-٦٣٠/٦٣١-٦٣٢/٦٣٣-٦٣٤/٦٣٥-٦٣٦/٦٣٧-٦٣٨/٦٣٩-٦٤٠/٦٤١-٦٤٢/٦٤٣-٦٤٤/٦٤٥-٦٤٦/٦٤٧-٦٤٨/٦٤٩-٦٥٠/٦٥١-٦٥٢/٦٥٣-٦٥٤/٦٥٥-٦٥٦/٦٥٧-٦٥٨/٦٥٩-٦٦٠/٦٦١-٦٦٢/٦٦٣-٦٦٤/٦٦٥-٦٦٦/٦٦٧-٦٦٨/٦٦٩-٦٧٠/٦٧١-٦٧٢/٦٧٣-٦٧٤/٦٧٥-٦٧٦/٦٧٧-٦٧٨/٦٧٩-٦٨٠/٦٨١-٦٨٢/٦٨٣-٦٨٤/٦٨٥-٦٨٦/٦٨٧-٦٨٨/٦٨٩-٦٩٠/٦٩١-٦٩٢/٦٩٣-٦٩٤/٦٩٥-٦٩٦/٦٩٧-٦٩٨/٦٩٩-٧٠٠/٧٠١-٧٠٢/٧٠٣-٧٠٤/٧٠٥-٧٠٦/٧٠٧-٧٠٨/٧٠٩-٧١٠/٧١١-٧١٢/٧١٣-٧١٤/٧١٥-٧١٦/٧١٧-٧١٨/٧١٩-٧٢٠/٧٢١-٧٢٢/٧٢٣-٧٢٤/٧٢٥-٧٢٦/٧٢٧-٧٢٨/٧٢٩-٧٣٠/٧٣١-٧٣٢/٧٣٣-٧٣٤/٧٣٥-٧٣٦/٧٣٧-٧٣٨/٧٣٩-٧٤٠/٧٤١-٧٤٢/٧٤٣-٧٤٤/٧٤٥-٧٤٦/٧٤٧-٧٤٨/٧٤٩-٧٥٠/٧٥١-٧٥٢/٧٥٣-٧٥٤/٧٥٥-٧٥٦/٧٥٧-٧٥٨/٧٥٩-٧٦٠/٧٦١-٧٦٢/٧٦٣-٧٦٤/٧٦٥-٧٦٦/٧٦٧-٧٦٨/٧٦٩-٧٧٠/٧٧١-٧٧٢/٧٧٣-٧٧٤/٧٧٥-٧٧٦/٧٧٧-٧٧٨/٧٧٩-٧٨٠/٧٨١-٧٨٢/٧٨٣-٧٨٤/٧٨٥-٧٨٦/٧٨٧-٧٨٨/٧٨٩-٧٩٠/٧٩١-٧٩٢/٧٩٣-٧٩٤/٧٩٥-٧٩٦/٧٩٧-٧٩٨/٧٩٩-٨٠٠/٨٠١-٨٠٢/٨٠٣-٨٠٤/٨٠٥-٨٠٦/٨٠٧-٨٠٨/٨٠٩-٨١٠/٨١١-٨١٢/٨١٣-٨١٤/٨١٥-٨١٦/٨١٧-٨١٨/٨١٩-٨٢٠/٨٢١-٨٢٢/٨٢٣-٨٢٤/٨٢٥-٨٢٦/٨٢٧-٨٢٨/٨٢٩-٨٣٠/٨٣١-٨٣٢/٨٣٣-٨٣٤/٨٣٥-٨٣٦/٨٣٧-٨٣٨/٨٣٩-٨٤٠/٨٤١-٨٤٢/٨٤٣-٨٤٤/٨٤٥-٨٤٦/٨٤٧-٨٤٨/٨٤٩-٨٥٠/٨٥١-٨٥٢/٨٥٣-٨٥٤/٨٥٥-٨٥٦/٨٥٧-٨٥٨/٨٥٩-٨٦٠/٨٦١-٨٦٢/٨٦٣-٨٦٤/٨٦٥-٨٦٦/٨٦٧-٨٦٨/٨٦٩-٨٧٠/٨٧١-٨٧٢/٨٧٣-٨٧٤/٨٧٥-٨٧٦/٨٧٧-٨٧٨/٨٧٩-٨٨٠/٨٨١-٨٨٢/٨٨٣-٨٨٤/٨٨٥-٨٨٦/٨٨٧-٨٨٨/٨٨٩-٨٩٠/٨٩١-٨٩٢/٨٩٣-٨٩٤/٨٩٥-٨٩٦/٨٩٧-٨٩٨/٨٩٩-٩٠٠/٩٠١-٩٠٢/٩٠٣-٩٠٤/٩٠٥-٩٠٦/٩٠٧-٩٠٨/٩٠٩-٩١٠/٩١١-٩١٢/٩١٣-٩١٤/٩١٥-٩١٦/٩١٧-٩١٨/٩١٩-٩٢٠/٩٢١-٩٢٢/٩٢٣-٩٢٤/٩٢٥-٩٢٦/٩٢٧-٩٢٨/٩٢٩-٩٣٠/٩٣١-٩٣٢/٩٣٣-٩٣٤/٩٣٥-٩٣٦/٩٣٧-٩٣٨/٩٣٩-٩٤٠/٩٤١-٩٤٢/٩٤٣-٩٤٤/٩٤٥-٩٤٦/٩٤٧-٩٤٨/٩٤٩-٩٥٠/٩٥١-٩٥٢/٩٥٣-٩٥٤/٩٥٥-٩٥٦/٩٥٧-٩٥٨/٩٥٩-٩٦٠/٩٦١-٩٦٢/٩٦٣-٩٦٤/٩٦٥-٩٦٦/٩٦٧-٩٦٨/٩٦٩-٩٧٠/٩٧١-٩٧٢/٩٧٣-٩٧٤/٩٧٥-٩٧٦/٩٧٧-٩٧٨/٩٧٩-٩٨٠/٩٨١-٩٨٢/٩٨٣-٩٨٤/٩٨٥-٩٨٦/٩٨٧-٩٨٨/٩٨٩-٩٩٠/٩٩١-٩٩٢/٩٩٣-٩٩٤/٩٩٥-٩٩٦/٩٩٧-٩٩٨/٩٩٩-١٠٠٠/١٠٠١-١٠٠٢/١٠٠٣-١٠٠٤/١٠٠٥-١٠٠٦/١٠٠٧-١٠٠٨/١٠٠٩-١٠١٠/١٠١١-١٠١٢/١٠١٣-١٠١٤/١٠١٥-١٠١٦/١٠١٧-١٠١٨/١٠١٩-١٠٢٠/١٠٢١-١٠٢٢/١٠٢٣-١٠٢٤/١٠٢٥-١٠٢٦/١٠٢٧-١٠٢٨/١٠٢٩-١٠٣٠/١٠٣١-١٠٣٢/١٠٣٣-١٠٣٤/١٠٣٥-١٠٣٦/١٠٣٧-١٠٣٨/١٠٣٩-١٠٤٠/١٠٤١-١٠٤٢/١٠٤٣-١٠٤٤/١٠٤٥-١٠٤٦/١٠٤٧-١٠٤٨/١٠٤٩-١٠٥٠/١٠٥١-١٠٥٢/١٠٥٣-١٠٥٤/١٠٥٥-١٠٥٦/١٠٥٧-١٠٥٨/١٠٥٩-١٠٦٠/١٠٦١-١٠٦٢/١٠٦٣-١٠٦٤/١٠٦٥-١٠٦٦/١٠٦٧-١٠٦٨/١٠٦٩-١٠٧٠/١٠٧١-١٠٧٢/١٠٧٣-١٠٧٤/١٠٧٥-١٠٧٦/١٠٧٧-١٠٧٨/١٠٧٩-١٠٨٠/١٠٨١-١٠٨٢/١٠٨٣-١٠٨٤/١٠٨٥-١٠٨٦/١٠٨٧-١٠٨٨/١٠٨٩-١٠٩٠/١٠٩١-١٠٩٢/١٠٩٣-١٠٩٤/١٠٩٥-١٠٩٦/١٠٩٧-١٠٩٨/١٠٩٩-١١٠٠/١١٠١-١١٠٢/١١٠٣-١١٠٤/١١٠٥-١١٠٦/١١٠٧-١١٠٨/١١٠٩-١١١٠/١١١١-١١١٢/١١١٣-١١١٤/١١١٥-١١١٦/١١١٧-١١١٨/١١١٩-١١٢٠/١١٢١-١١٢٢/١١٢٣-١١٢٤/١١٢٥-١١٢٦/١١٢٧-١١٢٨/١١٢٩-١١٣٠/١١٣١-١١٣٢/١١٣٣-١١٣٤/١١٣٥-١١٣٦/١١٣٧-١١٣٨/١١٣٩-١١٤٠/١١٤١-١١٤٢/١١٤٣-١١٤٤/١١٤٥-١١٤٦/١١٤٧-١١٤٨/١١٤٩-١١٥٠/١١٥١-١١٥٢/١١٥٣-١١٥٤/١١٥٥-١١٥٦/١١٥٧-١١٥٨/١١٥٩-١١٦٠/١١٦١-١١٦٢/١١٦٣-١١٦٤/١١٦٥-١١٦٦/١١٦٧-١١٦٨/١١٦٩-١١٧٠/١١٧١-١١٧٢/١١٧٣-١١٧٤/١١٧٥-١١٧٦/١١٧٧-١١٧٨/١١٧٩-١١٨٠/١١٨١-١١٨٢/١١٨٣-١١٨٤/١١٨٥-١١٨٦/١١٨٧-١١٨٨/١١٨٩-١١٩٠/١١٩١-١١٩٢/١١٩٣-١١٩٤/١١٩٥-١١٩٦/١١٩٧-١١٩٨/١١٩٩-١٢٠٠/١٢٠١-١٢٠٢/١٢٠٣-١٢٠٤/١٢٠٥-١٢٠٦/١٢٠٧-١٢٠٨/١٢٠٩-١٢١٠/١٢١١-١٢١٢/١٢١٣-١٢١٤/١٢١٥-١٢١٦/١٢١٧-١٢١٨/١٢١٩-١٢٢٠/١٢٢١-١٢٢٢/١٢٢٣-١٢٢٤/١٢٢٥-١٢٢٦/١٢٢٧-١٢٢٨/١٢٢٩-١٢٣٠/١٢٣١-١٢٣٢/١٢٣٣-١٢٣٤/١٢٣٥-١٢٣٦/١٢٣٧-١٢٣٨/١٢٣٩-١٢٤٠/١٢٤١-١٢٤٢/١٢٤٣-١٢٤٤/١٢٤٥-١٢٤٦/١٢٤٧-١٢٤٨/١٢٤٩-١٢٥٠/١٢٥١-١٢٥٢/١٢٥٣-١٢٥٤/١٢٥٥-١٢٥٦/١٢٥٧-١٢٥٨/١٢٥٩-١٢٦٠/١٢٦١-١٢٦٢/١٢٦٣-١٢٦٤/١٢٦٥-١٢٦٦/١٢٦٧-١٢٦٨/١٢٦٩-١٢٧٠/١٢٧١-١٢٧٢/١٢٧٣-١٢٧٤/١٢٧٥-١٢٧٦/١٢٧٧-١٢٧٨/١٢٧٩-١٢٨٠/١٢٨١-١٢٨٢/١٢٨٣-١٢٨٤/١٢٨٥-١٢٨٦/١٢٨٧-١٢٨٨/١٢٨٩-١٢٩٠/١٢٩١-١٢٩٢/١٢٩٣-١٢٩٤/١٢٩٥-١٢٩٦/١٢٩٧-١٢٩٨/١٢٩٩-١٣٠٠/١٣٠١-١٣٠٢/١٣٠٣-١٣٠٤/١٣٠٥-١٣٠٦/١٣٠٧-١٣٠٨/١٣٠٩-١٣١٠/١٣١١-١٣١٢/١٣١٣-١٣١٤/١٣١٥-١٣١٦/١٣١٧-١٣١٨/١٣١٩-١٣٢٠/١٣٢١-١٣٢٢/١٣٢٣-١٣٢٤/١٣٢٥-١٣٢٦/١٣٢٧-١٣٢٨/١٣٢٩-١٣٣٠/١٣٣١-١٣٣٢/١٣٣٣-١٣٣٤/١٣٣٥-١٣٣٦/١٣٣٧-١٣٣٨/١٣٣٩-١٣٤٠/١٣٤١-١٣٤٢/١٣٤٣-١٣٤٤/١٣٤٥-١٣٤٦/١٣٤٧-١٣٤٨/١٣٤٩-١٣٥٠/١٣٥١-١٣٥٢/١٣٥٣-١٣٥٤/١٣٥٥-١٣٥٦/١٣٥٧-١٣٥٨/١٣٥٩-١٣٦٠/١٣٦١-١٣٦٢/١٣٦٣-١٣٦٤/١٣٦٥-١٣٦٦/١٣٦٧-١٣٦٨/١٣٦٩-١٣٧٠/١٣٧١-١٣٧٢/١٣٧٣-١٣٧٤/١٣٧٥-١٣٧٦/١٣٧٧-١٣٧٨/١٣٧٩-١٣٨٠/١٣٨١-١٣٨٢/١٣٨٣-١٣٨٤/١٣٨٥-١٣٨٦/١٣٨٧-١٣٨٨/١٣٨٩-١٣٩٠/١٣٩١-١٣٩٢/١٣٩٣-١٣٩٤/١٣٩٥-١٣٩٦/١٣٩٧-١٣٩٨/١٣٩٩-١٤٠٠/١٤٠١-١٤٠٢/١٤٠٣-١٤٠٤/١٤٠٥-١٤٠٦/١٤٠٧-١٤٠٨/١٤٠٩-١٤١٠/١٤١١-١٤١٢/١٤١٣-١٤١٤/١٤١٥-١٤١٦/١٤١٧-١٤١٨/١٤١٩-١٤٢٠/١٤٢١-١٤٢٢/١٤٢٣-١٤٢٤/١٤٢٥-١٤٢٦/١٤٢٧-١٤٢٨/١٤٢٩-١٤٣٠/١٤٣١-١٤٣٢/١٤٣٣-١٤٣٤/١٤٣٥-١٤٣٦/١٤٣٧-١٤٣٨/١٤٣٩-١٤٤٠/١٤٤١-١٤٤٢/١٤٤٣-١٤٤٤/١٤٤٥-١٤٤٦/١٤٤٧-١٤٤٨/١٤٤٩-١٤٥٠/١٤٥١-١٤٥٢/١٤٥٣-١٤٥٤/١٤٥٥-١٤٥٦/١٤٥٧-١٤٥٨/١٤٥٩-١٤٦٠/١٤٦١-١٤٦٢/١٤٦٣-١٤٦٤/١٤٦٥-١٤٦٦/١٤٦٧-١٤٦٨/١٤٦٩-١٤٧٠/١٤٧١-١٤٧٢/١٤٧٣-١٤٧٤/١٤٧٥-١٤٧٦/١٤٧٧-١٤٧٨/١٤٧٩-١٤٨٠/١٤٨١-١٤٨٢/١٤٨٣-١٤٨٤/١٤٨٥-١٤٨٦/١٤٨٧-١٤٨٨/١٤٨٩-١٤٩٠/١٤٩١-١٤٩٢/١٤٩٣-١٤٩٤/١٤٩٥-١٤٩٦/١٤٩٧-١٤٩٨/١٤٩٩-١٥٠٠/١٥٠١-١٥٠٢/١٥٠٣-١٥٠٤/١٥٠٥-١٥٠٦/١٥٠٧-١٥٠٨/١٥٠٩-١٥١٠/١٥١١-١٥١٢/١٥١٣-١٥١٤/١٥١٥-١٥١٦/١٥١٧-١٥١٨/١٥١٩-١٥٢٠/١٥٢١-١٥٢٢/١٥٢٣-١٥٢٤/١٥٢٥-١٥٢٦/١٥٢٧-١٥٢٨/١٥٢٩-١٥٣٠/١٥٣١-١٥٣٢/١٥٣٣-١٥٣٤/١٥٣٥-١٥٣٦/١٥٣٧-١٥٣٨/١٥٣٩-١٥٤٠/١٥٤١-١٥٤٢/١٥٤٣-١٥٤٤/١٥٤٥-١٥٤٦/١٥٤٧-١٥٤٨/١٥٤٩-١٥٥٠/١٥٥١-١٥٥٢/١٥٥٣-١٥٥٤/١٥٥٥-١٥٥٦/١٥٥٧-١٥٥٨/١٥٥٩-١٥٦٠/١٥٦١-١٥٦٢/١٥٦٣-١٥٦٤/١٥٦٥-١٥٦٦/١٥٦٧-١٥٦٨/١٥٦٩-١٥٧٠/١٥٧١-١٥٧٢/١٥٧٣-١٥٧٤/١٥٧٥-١٥٧٦/١٥٧٧-١٥٧٨/١٥٧٩-١٥٨٠/١٥٨١-١٥٨٢/١٥٨٣-١٥٨٤/١٥٨٥-١٥٨٦/١٥٨٧-١٥٨٨/١٥٨٩-١٥٩٠/١٥٩١-١٥٩٢/١٥٩٣-١٥٩٤/١٥٩٥-١٥٩٦/١٥٩٧-١٥٩٨/١٥٩٩-١٦٠٠/١٦٠١-١٦٠٢/١٦٠٣-١٦٠٤/١٦٠٥-١٦٠٦/١٦٠٧-١٦٠٨/١٦٠٩-١٦١٠/١٦١١-١٦١٢/١٦١٣-١٦١٤/١٦١٥-١٦١٦/١٦١٧-١٦١٨/١٦١٩-١٦٢٠/١٦٢١-١٦٢٢/١٦٢٣-١٦٢٤/١٦٢٥-١٦٢٦/١٦٢٧-١٦٢٨/١٦٢٩-١٦٣٠/١٦٣١-١٦٣٢/١٦٣٣-١٦٣٤/١٦٣٥-١٦٣٦/١٦٣٧-١٦٣٨/١٦٣٩-١٦٤٠/١٦٤١-١٦٤٢/١٦٤٣-١٦٤٤/١٦٤٥-١٦٤٦/١٦٤٧-١٦٤٨/١٦٤٩-١٦٥٠/١٦٥١-١٦٥٢/١٦٥٣-١٦٥٤/١٦٥٥-١٦٥٦/١٦٥٧-١٦٥٨/١٦٥٩-١٦٦٠/١٦٦١-١٦٦٢/١٦٦٣-١٦٦٤/١٦٦٥-١٦٦٦/١٦٦٧-١٦٦٨/١٦٦٩-١٦٧٠/١٦٧١-١٦٧٢/١٦٧٣-١٦٧٤/١٦٧٥-١٦٧٦/١٦٧٧-١٦٧٨/١٦٧٩-١٦٨٠/١٦٨١-١٦٨٢/١٦٨٣-١٦٨٤/١٦٨٥-١٦٨٦/١٦٨٧-١٦٨٨/١٦٨٩-١٦٩٠/١٦٩١-١٦٩٢/١٦٩٣-١٦٩٤/١٦٩٥-١٦٩٦/١٦٩٧-١٦٩٨/١٦٩٩-١٧٠٠/١٧٠١-١٧٠٢/١٧٠٣-١٧٠٤/١٧٠٥-١٧٠٦/١٧٠٧-١٧٠٨/١٧٠٩-١٧١٠/١٧١١-١٧١٢/١٧١٣-١٧١٤/١٧١٥-١٧١٦/١٧١٧-١٧١٨/١٧١٩-١٧٢٠/١٧٢١-١٧٢٢/١٧٢٣-١٧٢٤/١٧٢٥-١٧٢٦/١٧٢٧-١٧٢٨/١٧٢٩-١٧٣٠/١٧٣١-١٧٣٢/١٧٣٣-١٧٣٤/١٧٣٥-١٧٣٦/١٧٣٧-١٧٣٨/١٧٣٩-١٧٤٠/١٧٤١-١٧٤٢/١٧٤٣-١٧٤٤/١٧٤٥-١٧٤٦/١٧٤٧-١٧٤٨/١٧٤٩-١٧٥٠/١٧٥١-١٧٥٢/١٧٥٣-١٧٥٤/١٧٥٥-١٧٥٦/١٧٥٧-١٧٥٨/١٧٥٩-١٧٦٠/١٧٦١-١٧٦٢/١٧٦٣-١٧٦٤/١٧٦٥-١٧٦٦/١٧٦٧-١٧٦٨/١٧٦٩-١٧٧٠/١٧٧١-١٧٧٢/١٧٧٣-١٧٧٤/١٧٧٥-١٧٧٦/١٧٧٧-١٧٧٨/١٧٧٩-١٧٨٠/١٧٨١-١٧٨٢/١٧٨٣-١٧٨٤/١٧٨٥-١٧٨٦/١٧٨٧-١٧٨٨/١٧٨٩-١٧٩٠/١٧٩١-١٧٩٢/١٧٩٣-١٧٩٤/١٧٩٥-١٧٩٦/١٧٩٧-١٧٩٨/١٧٩٩-١٨٠٠/١٨٠١-١٨٠٢/١٨٠٣-١٨٠٤/١٨٠٥-١٨٠٦/١٨٠٧-١٨٠٨/١٨٠٩-١٨١٠/١٨١١-١٨١٢/١٨١٣-١٨١٤/١٨١٥-١٨١٦/١٨١٧-١٨١٨/١٨١٩-١٨٢٠/١٨٢١-١٨٢٢/١٨٢٣-١٨٢٤/١٨٢٥-١٨٢٦/١٨٢٧-١٨٢٨/١٨٢٩-١٨٣٠/١٨٣١-١٨٣٢/١٨٣٣-١٨٣٤/١٨٣٥-١٨٣٦/١٨٣٧-١٨٣٨/١٨٣٩-١٨٤٠/١٨٤١-١٨٤٢/١٨٤٣-١٨٤٤/١٨٤٥-١٨٤٦/١٨٤٧-١٨٤٨/١٨٤٩-١٨٥٠/١٨٥١-١٨٥٢/١٨٥٣-١٨٥٤/١٨٥٥-١٨٥٦/١٨٥٧-١٨٥٨/١٨٥٩-١٨٦٠/١٨٦١-١٨٦٢/١٨٦٣-١٨٦٤/١٨٦٥-١٨٦٦/١٨٦٧-١٨٦٨/١٨٦٩-١٨٧٠

النمرود، هامان، قابيل وهابيل^(١). وتذكر بعض الأسماء العبرية والفارسية وأسماء الملائكة وأسماء بعض الشخصيات التاريخية العربية الإسلامية. كما تذكر بعض الأسماء الأسطورية كما هو الحال في علم للكلام في آخر فقرة في نظرية الوجود عن الجن والشياطين والقربان لجرجاس والدعاء له والذي تنقش صورته على الهيكل، وهو جرجاس الجرجاسة، وابليس الأبالسة، وكبير الشياطين، وعظيم الجن أجمعين، رئيس سبعة وثمانين^(٢).

وتاريخ الأنبياء هو تاريخ للصراع بين الخير والشر، بين الحق والباطل، بين النور والظلمة، موسى وفرعون، قابيل وهابيل، إبراهيم والنمرود، نوح وابنه، المسيح واليهود. الصراع سنة الحياة مثل صراع إخوان الصفا مع إخوان الشياطين. ذرية بعضها مع بعض، ومعجزاتهم يؤيد بعضها بعضا بحيث يكونون مساراً واحداً في التاريخ بناء على الاختيار والاصطفاء والاختبار. لذلك يوبخ الله اليهود العصاة. الأنبياء هم شمس بنى آدم والشياطين عدوهم أجمعين وقصصهم معه معروفة. لا يحيط بعلومهم أحد من البشر أو الفلاسفة إلا ما شاء الله. لم يذكر الله ذنوباً لهم في كتبه ليكونوا قدوة لغيرهم. اتفقوا مع الفلاسفة في التوحيد والعدل. وعلماء التأويل هم الأئمة وخلفاء الأنبياء. أخبروا عن نعيم الجنات كما أخبر الحكماء عن خلود الأرواح. غرضهم وضع النواميس والشرائع كما أن غرض الحكماء وضع المبادئ والصلاح في الدنيا والآخرة. والایمان اقرار باللسان بما أتوا به. ولم يحرموا إلا الموسيقى التي تضعف النفوس لنيل شهوات الدنيا وليس الموسيقى التي تزهد في الدنيا طلباً للآخرة التي اشتغل بها الحكماء. والعلماء خلفاؤهم، يسرون على طريقتهم وهم الأئمة المهديون الذين يقضون بالحق. الأنبياء والحكماء متفقون في الغاية. والخطورة في جعل الفلسفة أو النبوة المصدر الوحيد واستبعاد الآخر وكلاهما من الله. موضوعهما واحد. ويعتزل الاخوان الشعر حول الأنبياء، إبراهيم ويوسف سليمان ويونس والمسيح وأسماء قابيل وهارون وماروت وأهل الكهف وأجوج وأجوج والدجال. وهو شعر ركيك ولكنه قادر على صياغة القصص، ويكشف عن أهم الأنبياء والحكماء خاصة مع توافر الطابع الدرامي للصراع بين الخير والشر، وأثر السحر على الآمنين في أجسادهم، وقصة هاروت وماروت

(١) ابن النمرود (١٦)، قابيل وهابيل (٧) عاد وثمود، للراعي (١).

(٢) من الأسماء العبرية: عيسو، آصف بن برخيا (١٠)، بن (٥)، راحيل (١). ومن الأسماء الفارسية: خورشاه، مغان أردشير بن بابك (١). ومن الشخصيات التاريخية: أحمد، عائشة، بلقيس (١). ومن أسماء الملائكة: جبريل (١) ومن الأسماء الأسطورية حير جبال (٦) رئيس الأبالسة (١) ولا يذكر من الأسماء التي تبدو يونانية إلا اثنتان: بطليموس لتحديد آيات التاريخ عند اليونان ومسيطوس المصري كمصادر لحكمة اليونان جـ ٣٠٤/١١/٣٠٤.

وهبوطهما من السماء إلى الأرض وفارقتهما جوار ربهما والملائكة مثل مفارقة إيليس للملائكة باستكباره وعصيانته ومفارقة آدم الجنة من خطئه ونسيته^(١).

ويذكر آدم أبو البشر بمفرده أو في صيغة ذريته فردا. ابن آدم مرانف للانسان أو جماعة "بنى آدم" مرانفا للبشر. خلق من طين ثم نفخ فيه بالروح. خلق مرتين، الأولى من الطين، والثانية من الروح. وخلقته به للنسب الكونية. فآدم نموذج للنسبة واللتساب والمقياس في الخلق. قرنت النفس الانسانية بجسد آدم الذي خلق من تراب. وقد خلق الله آدم على صورته ومثاله كما جاء في بعض الكتب. فهو مؤهل للطاعة. وخلق آدم عاريا وكانت الكواكب في إشرافها، وأوتاد الأبراج قائمة، وللزمان معتدل، وعلى رأسها شعر طويل. وكان قبل آدم الجن وعزرائيل وإيليس أسير، فرعون آدم. كان خلق آدم وحواء من الطين بعد كون الحيوان من الأرض، وآدم وحواء بخذاء الجوزاء من الشرق. اصطفاه الله وكرمه هو وأولاده من بين سائر الحيوانات. ومن فضائله كثرة العلوم^(٢).

وقد سجنت الملائكة لآدم ساعة للخلق إلا إيليس، رفض واستكبر وقرر غايته إلى يوم الدين، وأخرجه من الجنة. وظل هو وزوجه في الأرض دون حماية إلا أن الله لهم عطارد فألهمهم آدم النطق. وترمز قصة خطيئة آدم من السقوط والخلاص إلى محمد في هذه الدنيا وحاجته إلى العون والخلاص منها، عالم الكون والفساد ومعلونة الإخوان للفسحاء أقرب إلى المسيحية منها إلى الاسلام. وبعد أن سقط آدم في عالم للظلام احتاج إلى عالم النور. وكبر إيليس إحدى المعاصي، وامتدت إلى جسد قابيل، وكبر فرعون وكذلك أخذ ما ليس للانسان واستحقاقه فسقطت رتبته، وانكشفت عورته، وشمته به أعداؤه. وشر الأخلاق كبر النفس، وحرص آدم، وحسد قابيل. وتقبل الله قرين أحدهما دون الآخر. ولقصة كلها لا يمكن معرفتها بالعقل. لذلك أیده الله بالوحي والالهام، وأنزل معه الكتب ليدعو إلى الجنة التي منها خرج. وعلم الله آدم الاسماء كلها، منافعها ومضارها أي حقائق الكون. وأمر الملائكة بالصعود إلى الجنة. ثم علم آدم أولاده تلقينا وتعريفا لما تكاثروا. خلق الله آدم أبأ البشر وجعله ناطقا متكلما فصيحاً مميزاً بالقوة الناطقة والروح الشريفة والقوة العقلية التسمية. وأصل الحروف والخطوط خطن ومنهما تركبت الحروف مثل صوت الانس كلهم من شخصين آدم وحواء. وهى الحروف التي

- (١) ٢٢٩/٢١١/٥/١ → ٢٥١/٢١١/٦/١ → ٢٧٥/٧/١ → ٢٩٩-٢٩٨/٧/٢ → ١٤٣-١٤٤/٢/١ → ٥/١
٢١٠-٢٢٩/٢١١ → ٢٥٤/٦/١ → ٢٧٥-٢٧٣/٢٦٧/١ → ٢٩٥-٢٩٤/٢٩١/٨/١ → ٣٦٣/٣٤٤/٩/١
٣٧٢ → ٢١٠/٥/١ → ٢٥١/٦/١ → ٢٧٥/٧/١ → ١٤٤-١٤٣/٥/٤ → ٣٧٢/٣٠/١/١١/٤ → ٣٧٢/٣٠/١/١١/٤
(٢) ٣٢٤/٢٨٢/٢٨/٨/٣ → ١٨/١٤/١ → ٢٠٦/٨/٤ → ٦٣/١٦/٣ → ٢٢٩/٨/٤ → ٣٢٧/١١/٤
٣٦١-٣٦٠/٧/٤ → ٢٢٨/٨/٢ → ١١١/١٧/٣ → ٣٠٦/٨/٢ → ٢٢٨/٤/٢ → ١١١/١٧/٣ → ٢/٢
٣٠٦/٨ → ٢٢٨/٤/٢ → ١١٢/٧/٣ → ٢٨٣/٨/٥ → ٤١٤/١/٤.

علمها الله لهم. وأصل العلوم وأشكال الكتابات وفنون التأليفات لأهل الهند من الحروف التي خرجت مع آدم والتي بها عرف أسماء كل الموجودات. وعدد حروفها تسعة لمناسبتها للألفاظ التسعة الحاوية لجميع الموجودات. ثم تفرعت بعد ذلك واختص بها أهل الهند لأن آدم هبط بها من الجنة. وظل آدم يحفظ أسماء هذه الحروف ويتكلم باللفظ وينطق بالمعنى ويدل عليه. ولم يخط بيده بالقلم إلى أن ظهر علم الكتابة^(١).

ومع ذلك فهو خليفة الله في أرضه منذ الخلق حتى يوم القيامة لما به من مثال باق إلى يوم الدين. هو الانسان الأول، للنفس الكلية، أبو البشر الترابي، له الحكم في هذه الأرض والربوبية على جميع من فيها إلى يوم القيامة. حذره الله من إبليس الذي رفض السجود له والاستخلاف في ذريته بعد التوبة وهو الأمر الثاني والأهمية الثانية، وهي خلافة النبوة، ومملكة الرسالة، والامامة وفي ساعة الخلق. وبعد أن استوى الله على العرش أخذ الميثاق عليه وعلى ذريته إلا يعصون ربهم. وقد عاتب الملائكة الله وراجعته في الخطاب وسجودهم لآدم. فالقصة كلها محكمة الأطراف تفسر سبب كون الظلم ووقوع النفس في غرورها وخلق آدم الأول وسبب عصيانه وحديث الملائكة وسجودهم لآدم واستكبار إبليس من السجود وشجرة الخلق والملك الذي لا يبلى، وسبب أخذ الميثاق إلى ذرية آدم، وأخبار القيامة. ثم أصبح الاخوان نياما في كهف أبيهم آدم مدة من الزمن حتى جاء وقت الميعاد ففترقت بهم البلاد في مملكة صاحب الناموس. وشاهدوا المدينة الروحية التي خرج منها آدم وزوجه بعد خداعهما من إبليس. فالقصة تعود من جديد، والعودة إلى السماء. السقوط من السماء في البداية، والعودة إليها في النهاية^(٢).

وابن آدم أصبح عنوانا للانسان من حيث هو إنسان، مخلوق إلى الأبد. وبطاعته الأوامر وتجنبه النواهي يصبح حيا مثل الله وأن يقول للشيء كن فيكون مثله. وله محلان، الأول فيه عيوب نفسه، والثاني عيوب غيره. ويرتبط به ولداه قابيل وهابيل، استمرارا لقصة الظلم والعدوان والصراع في نشأة البشرية. فقد قتل قابيل هابيل وظن أهل هابيل، أنه قتل بفعل الجن. ومنذ ذلك الوقت استظهر بنو قابيل على بني هابيل. واستمر القتال أخذا بالتأثر هو نفس ما فعله السباع بعدما رأوا امتثال بني آدم^(٣).

(١) ٤٨/٦/٢ - ٣٤٣/٨/٢ - ٥/١٥/٣ - ١٠٠/٢/١ - ٢٦٣/١٥١/٩/١ - ١٦٦/٧/٤ - ١٣/١٧/٣ - ١٣/١٧/٣ - ٢٢٩/٨/٥ - ١٢/١٧/٣ - ١٤١/١١٣/١٧/٣ - ١٤١/٤٤/٤٧/٣ - ٥١/١٤٨/١ - ١٠٠/٢ - ٣٦٣/١٥/٩/١ - ١٦٦/٧/٤ - ٤٥٨/١/٤ - ٤٤/٤/٤ - ٢٦١/٩ - ١٠١/٥/٤.

(٢) ٣٠٦/٩/١ - ٢٠٨/٨/٢ - ٤٧٥/١/٤ - ٣٧٧/١١/٤ - ١٧٩/٧/٤ - ٥١٢/١/٤ - ٢٦١/٧/٤ - ٥١٢/١/٤ - ١٠٠/٩/٢ - ١٨/٣/٤ - ١٢٢/١٨/٨/١ - ٤٢٧/١/٤.

(٣) ٢٩٨/٩/١ - ٢٣٠/٨/٢ - ٢٤٧/٢٣٥ - ٢٧٥/٢/٤.

ولبنى آدم العلم والمعرفة، والنبوة والحكمة، والكتابة والقراءة، والأخبار المروية وإدراك الحواس. اصطفى الله من بينهم الأنبياء رسلا لاعطائهم الوحي ليدعون الله، يرضون بقضائه، وهم ذرية الأنبياء الذين قربهم الله إليه. وللنفوس متقواته في طاعة الله في ذرية بنى آدم. والأنبياء هم الأولياء والأصفياء منها. بنو آدم أجسامهم ثقيلة إلى أسفل وصورتهم آدمية. أما العلماء والفقهاء فقد تجاوزوا الآمية الحيوانية^(١).

وبنو آدم هم ذرية آدم. واليهم يتوجه النداء بأن الله حي لا يموت. توالد من آدم وزوجه البشر جميعا. اقترن بها وحملت منه. أيوان، الذكر والأنثى، والأنثى تحت الذكر، ومنهما كان العالم. وكما أن لآدم ذريته فكذلك للشيطان ذريته في غواية بنى آدم وعداوتهم له. وهم مطالبون بالتخلص من جناية آدم بعد أن عصى ربه فخرج هو وذريته من الجنة، عالم الأرواح. ولما كانت النسب تختلف بين الأفضل والأقل فضلا فان البشر أفضل من الملائكة الذين كانوا قبل آدم لأنهم في هذا العالم يصارعون الأضداد الذين بهم سيكون خراب العالم^(٢). ويظل بنو آدم في الأرض قادين على الهداية أو العصيان، على العدل أو الجور، لقد خلق بنو آدم من شعوب وقبائل مختلفة ألوانها وألوانها. وكلهم خلفاء الله في الأرض. ولهم ملوك يدبرون أمورهم ولكنهم أضلوه بكثرة اختلافاتهم وآرائهم ومذاهبهم. فالاختلاف مهلكة. وهم الآن الأكثر عددا أفرادا وشعوبا. لذلك تكاثرت لغاتهم وتحدثت. كما ركب بنو آدم من الأخطار الأربعة، وعليها قامت الأخلاق، العزم من التراب، واللين من الماء، والحدة من الحرارة، والأناة من البرودة. لذلك تم الخلق تدريجيا حتى لا تضيق بهم الأرض^(٣).

وبين بنى آدم والحيوان صراع ولغة كما بين الانس والجن. وقد تم تأجيل الصراع الحالي بين الانسان والحيوان تاريخيا. بل إن طباع الحيوان قد تغيرت بظهور الانسان. فالضفدع يداخل بنى آدم في منازل، في حين أنه بين الانسان والحيات عدواة قديمة وحقد كامن. يأكل بنو آدم الحيوان ثم تكلمهم للديدن. وقد تغيرت طباع الحيوان إلى أسوء. فظلت تقتال بعضها بعضا بعد أن رأيت بنى آدم يقتلون ذلك. والله يعلم بنى آدم من النحل الذي يخلق عسلا من غير هيولى لا ثبات قدرته. ويتنظر للحيوان والانسان أيهما أفضل بعد مناظرة الجن

(١) جـ ٢٠٨/٢/٢٤٣ — ٧٤-٧١/٩/٤ — ١٥٣/٥٣١/٢/٤ — ٣٤٢/٨/٢ — ٢٩٩/٧/٣ — ١٢٧/٤/٢ — ٢٢٧/٢٤٣-٢٤٢. ٢٤٣/٨/٢.

(٢) جـ ١٥٨/٤/١ — ١٨١/٢٠٩/٨/٢ — ١٨١/٢٠٩/٨/٢ — ١٤٥-١٤٤/١١٣/١٧/٣ — ٣٦٥/٩/١ — ٢١/١/٢ — ٦/٢ — ١٤٧/١٣٦.

(٣) جـ ٢٢٥-٢٢٤/٢٠٤/٨/٢ — ٢٨٩/٨/٢ — ٣٥٦-٣٥٥/٣٠٠ — ٣٧٢-٣٦٩/٢ — ٢٠٤-٢٠٣/٨/٢ — ٣٤٥/٢٠٨ — ١١٥/١٧/٣ — ٣٠١/٩/١ — ٤٧٥/١/٤.

والإنسان. فالإنسان بين الحيوان والجانب. الكلاب تجاورهم وتتداخل معهم وتتجانس مع أخلاقهم. ولطعمة الإنسان والحيوان متشابهة. ولهم طباع السباع. ومع ذلك يعتدى الإنسان على الحيوان بالسلاح. ولهم ملوك وطغاة معتنون. ولهم حيل يسيطرون بها على البحار. وللحيوان يد بيضاء على الإنسان. حواء الحوت في بطنه، وتسلط الذناب على الملوك. فأيهما أقوى وأيهما أفضل، الإنسان أم الحيوان؟ وفي قصة رمزية تشكو الحيوانات بأسرها في أيدي بني آدم كما تشكو تعاونهم مع بني آدم ضدهم. وتود البهائم الهرب من بني آدم، وهي تصلح جنودا للملوك. يجور بني آدم على الحيوان. لذلك جاءت دعوات الرفق بالحيوان عن حق بعد أن تحول الواقع إلى مبدأ شرعى نتيجة لاضطرار الإنسان البدائى للصيد للطعام وأخذ جلد الحيوان للكماء^(١). وهناك عدواة أخرى بين بني آدم والجن، بين بني الإنسان وبني الجان، عدواة قديمة قيل آدم إذ كان قد أخذه عزرائيل أسيرا وهو فرعون آدم. وكلما تذكره بنو آدم امتلأت قلوبهم حقدًا عليه. العدواة قديمة والذاكرة حية. حاولت الشريعة والملة والدين الصلح بينهما. وتراجع بنو الجان إلى ديار بني آدم. فلما طرح إبراهيم في النار اعتقد بنو آدم أن ما فعله التمرود كان من فعل الجان. ولولا معاونة الجن سليمان لكان حكمه حكم بني آدم. تم الصلح بين بني الجان والمسلمين من أولاد آدم إلى اليوم. ويظل الجان يجاور بني آدم في مساكنهم وبني آدم يبخسونه. ويستطيع الجان أن يدخل من أهواء بني آدم^(٢). والسماء مسكن لنفوس الجميع، الملائكة والشياطين وبني آدم والحيوانات.

ويأتى موسى بعد آدم في الأهمية. وإذا كان إبليس عدوا لآدم فإن فرعون عدو موسى. والمعنى الشعبى لفرعون معنى صحيح، الشر والفرعة والطغيان، وعلاقة موسى بفرعون مثل علاقة إبراهيم بالتمرود. وقد استطاع موسى إبطال سحرة فرعون بعد أن أتهم بالسحر من هامان وفرعون. وسحر أقوى من سحر، والعقاية واحدة. وأنجى الله إسرائيل من عذاب فرعون، وقلق البحر وأعطى الله موسى النبوة والملك ليجمع فيه الدنيا والآخرة نظرا لتعود بني إسرائيل على الملك، القصد الأول الدين، والثانى الملك. وفرعون خاصية الكبر التى لا إبليس. لذلك أجابه موسى عن أسئلة فرعون عن رب العالمين بجواب يلوق بربوبيته. والوعى الفردى لآل فرعون مستقل عنه. وهو للرجل المؤمن الذى دافع عن موسى فى حين استكف آل فرعون من الدخول تحت طاعة الأنبياء^(٣).

(١) جـ ٢٦٤/٢٣٥/٢٩٧/٢٧٦/٨/٢- جـ ٢٤٤/٨/٢- ٢٤٦/٢٥٩/٢٦٣/٢٨٢/٣٠٤- ٣٣١/٣٣٩-

٣٤٣ جـ ٢٤٥/٨/٢- ٢٤٦/٢٧٦/١٤٢ جـ ٢٠٤/٨/٢- ٢٢٥.

(٢) جـ ٢٢٨/٨/٢- ٢٣٠/٢٣٢- ٢٥٤/٢٦١- ٣٠٧ جـ ٤٧١/١.

(٣) جـ ٣٧٤/٩/١- جـ ٢٣٣/٨/٢- ٢٦٤- ٣٦٥ جـ ١/٥١٣- ٥١٤ جـ ١/١١/٣١٣/٣٢٨- ٣٧٥ جـ ٤/

٤٢٦/١١ جـ ١/٥١٣- ٥١٤ جـ ٤٠٨/١/٤ جـ ٢٩٧/٧/٣- ٤٥٨.

ولكل نبي صديق مثل هارون لموسى، يسر ليه ما يشعر به. وقد بدأ موسى بالدعوة لأخيه هارون من أولاد يعقوب وغيره من علماء إسرائيل حتى بلغوا سبعين رجلا سرا ثم أظهروا بعد ذلك الدعوة وبدأ موسى بالفتيان. وكذلك فعل المسيح فى بيت المقدس ثم محمد فى مكة. تبدأ الدعوة سرية قبل أن تصبح علنية وهكذا يفعل الاخوان. ولما أراد موسى الصعود إلى الجبل وترك هارون لبنى إسرائيل خشى هارون أن يحدثوا حدثا آخر بعد عبادة العجل. إلا أن ملك الموت قبض روح هارون فأخذها موسى فاتهمته إسرائيل بقتل أخيه. وبقي موسى بعد وفاة أخيه، وكتب لهم للتوراة. وسلمهم إلى يوشع. وصعد إلى الجبل وتوفى هناك. وبقت إسرائيل أربعين سنة فى التيه حتى لنقدهم يوشع^(١).

وكما أن لآدم علاقة خاصة بالله، فقد خلق آدم بروح منه كذلك لموسى علاقة خاصة بالله. فهو كلم الله بعد أن طلب رؤيته بوسوسة الشيطان. فلما ناجاه الله أدخل السرور والفرح على قلبه فصفر وغنى وطرب. كلم الله موسى ونجاه ونداه باسمه. وسأله موسى عن سبب خلقه. فإذا كان الخير فقد سكن للجنة مع الملائكة بشرط ذكر اسم الله وخشيته. وإذا كان لابتلائه فرعون فلأن الله اختاره يخاطبه بلسانه ويعلم بنى إسرائيل التوراة. فلما طلب موسى البقاء فى الجنة دون الابتلاء بالأرض كان جواب آدم للذى عاش فى الجنة ولم يحفظ عهده فعصى وغوى وخرج. أما طلب موسى للنظر إلى الله إذا ما استجاب الله فإنه لن يهنا له العيش بعد ذلك، وتم تأجيل الطلب حتى موعد اللقاء. وهو تحليل فى غاية التعقل والاحترام المتبادل فى حين أن التوراة كلها لعنات على إسرائيل. ويبدو فى التحليل الوضع بالمعنى فى الأخرويات وليس فى المصالح العامة. ويتجاوز أسلوب التوراة إلى عمل أنبى فى مثل أدب الانتحال، أقرب إلى التكليف منه إلى الترجمة مثل استعمال القرآن الحر لتقوية النثر للفنى^(٢).

وقد جعل الله موسى منذ ولادته قرّة عين فرعون. وأتم موسى ميعاد ربه وكان من الشاهدين. آمن موسى مع غيره من الأنبياء بخلود الروح وبقائها وصلح حالها بعد تلف الأجساد. وأثبت أن الأجسام تقطع بالحديد وليس للنفوس. ولكن بنى إسرائيل عبدوا العجل فى غيبته، وأنكروا خلود الروح. فطلب منهم موسى للتوبة. وأمرهم بضرب عنق العجل لأن فى تلف الأجساد صلاح النفس وطاعة الرب. لذلك رضى السحرة بتلف أجسادهم استبقاء لأرواحهم. والنبوة رسالة من الله إلى النبى للسيطرة على أهواء البشر. فقد ارتد رسول موسى بعد أن عشق امرأة. وقد أوصى موسى بنى إسرائيل بالخضوع إلى شرائع التوراة التى أنزلها الله وبالتضرع والدعاء وإقامة للتوراة. وأصلح ما بين الجان وبنى إسرائيل بالدين والشريعة

(١) جـ ١١١/٥/٢ - جـ ٢٦٦/١٧/٣ - جـ ٢٨٠/١٦/٣ - جـ ١٥١/٧/٤

(٢) جـ ١٤٣/٣/١ - جـ ٢٤١/١/١ - جـ ٢٨٠/٨/٢ - جـ ١٣/٤/٤ - جـ ٣٨٥-٣٨٣/٩/١

فدخل كثير من الجن وبنو موسى. وقد أعطى الله موسى الشريعة لما فيها من أمر ونهى وحنود ورسوم وأحكام. وأعطى الخضر السر والخبير والكتمان. ولم يستطيع موسى معه صبرا. والشرائع تتغير وتتبدل. فكانت شريعة موسى لزمانه^(١).

وبنية النبوة واحدة، وقصة كل نبي لها نفس المغزى. قام المسيح بعديد من المعجزات في حياته عن طريق الانشاء. ويؤولها الاخوان تأويلا روحيا، مداواة النفوس لا الأبدان. وكان لا يمر بحجر أو شجر أو شيء إلا ويكلمه ويعرفه ما يصلح له بوحى من الله الذى يعطى الحكمة لعباده المصطفين. أحيا الأجسام بعد موتها، وأخرج الأرواح الشريرة من الأبدان. وشريعته لمصره تتبدل كما تبدلت شرائع الأنبياء السابقين. وجاءت شريعة المسيح ودعوته إلى بقاء النفوس كرد فعل على تمسك اليهود بمظاهر الشريعة. يقرأون التوراة وكتب الأنبياء غير قائمين بواجبها ولا عارفين حقائقها ولا أسرارها. فشرح المسيح صدورهم للمعاد، ووجههم إلى العالم العلوى، فصار معه قوم كثيرون. ودعا المسيح الخلق من الجن والانس. ونصره الحواريون. ولتصرت دعوة المسيح من أقاصى الأرض شرقا وغربا. ونصح الحواريين بالآلا يضيئوا الحكمة فيضعوها لغير أهلها أو يمنعوها عن أهلها فيظلمونهم^(٢).

ويستشهد بأقوال عيسى للحواريين على الزهد فى العالم اليوم لمن يريد دخول الفردوس غدا. فطلب الدنيا والآخرة لا يجتمعان مثل المشرق والمغرب فى مواضع كثيرة للمسيح لبني اسرائيل بطريقة حوار الله وموسى حتى حج آدم موسى. هناك إذن دين واحد هو التصوف. الحياة الدنيا استعداد للأخرة. وتلك مسؤولية العلماء الذين يصدون عن سبيل الله ولا يسبرون هم فيه. والجاهل أضل من العالم. الموت مفارقة الجسد. كما أن الولادة مفارقة الرحم. ولتزهب مثل أعلى^(٣). وقد وصف المسيح الجنان ونعم أهلها بأوصاف غير جسمانية مثل ملكوت السموات، على يمين. الله ولم يرمز لأن التوراة قد هزبتهم، وكذلك كتب الحكماء. وكثروا غير محتاجين إلى الاشارات والتنبهات. وقد طلب المسيح الاستعداد للقتل والصليب، وحذر من عدم الارتداد. وقد نصره الحواريون اعتقادا منهم فى خلود النفس. وقد عبر المسيح للحواريين عن هذا المعنى بأنه جاء من عند أبيه وأبيهم، وأنه سيكون على يمين العرش بعد

(١) جـ ٣٥٣/٨/٢ جـ ١٩٠/٣/٤ جـ ٢٨-٢٧/٧/٤ جـ ٧٤/٥/٤ جـ ١٥٦/٣/١ جـ ٣٥٣/٨/٢ جـ ١١٧/ ٥/٤ جـ ٢٣١/٨/٢ جـ ٤٨٧/٥٠٩/١/٤.

(٢) جـ ٣٠٧/٢٦١-٢٥٤/٢٢٢-٢٣٠/٢٢٨/٨/٢ جـ ٤٧١/١/٤.

(٣) جـ ١٥٠/٢-٧٢/١٦/١ جـ ١٤٤/١ جـ ٤٨٧/٤٨٥/١/٤ جـ ٣١٢/١١/٤ جـ ٤٢٦-٤٢٥/٣١٢/١١/٤ جـ ٢٠-٢٨/٣/٢ جـ ٣٧٥/٣٣٩/٨

٢٦٢/٥/٤ جـ ٤٤٣/١ جـ ٢٨٤/٨/٢ جـ ٣٨٦-٣٨٥/٩/٢ جـ ٩/١ جـ ٣٧٥/٣٣٩/٨

جـ ٨/٣/٢ جـ ٧٧/١٦/٣

بذبح ولده اسماعيل، وكان لابد من تصديق الرؤيا لأن الأنبياء صادقون. ثم أعطى الله درما للبشر بأن الانسان قيمة. لا ينكر رؤية نبي لو إرادة الله^(١).

ويأتى سليمان في الأهمية قبل داود^(٢). فالحكمة تسبق الملك، جمع الله له النبوة والملك كما جمعها ليوسف بالرغم من زهدهما في الدنيا. وهو من ملوك العراق وليس من الشام نظرا لظلم الأمويين وعدل العباسيين، وسليمان ملك عادل لا يظلم. عرف سليمان كل اللغات، لغة الطير، الهدد والنملة، ونقل العلوم من أمة إلى أمة، وأخذ علوم الكلدانيين والبابليين والآشوريين والمصريين واليونانيين. وهو ما فعله الروم حين غلبوا اليونان وما فعله اليونان عندما غلبوا غيرهم. وكان سليمان متكلا على الله مستندا اليه، مستعينا به، عارفا بفضل الله على عكس قارون الذي ادعى العلم. عرف سليمان الله وخر له ساجدا. وقد بنى سليمان مسجد إيليا الذي يسميه اليهود الهيكل، في عصره وليس بيديه. وقد هدمه نبختصر كما فعلت الروم مع ثغور المسلمين بالرغم من دفاع المجاهدين حماية للبلدان من الأعداء. كما أطاعت اليمن سليمان. والجن أفضل من الناس كفرا بظلم البشر. وسخر له الله الجن وأيده بالملك. واقتحرت الجن على الانسان بمعاونتها سليمان. فلما مات كانت في عذاب مهين. واتصل عن طريقهم ببليزيس عندما غلبوا غيرهم. بل ويحدد الاخوان أسماء الجن. وكانت الجن تخشاه لأنه كان يكلف للطاعة منهم بالأعمال الشاقة^(٣).

وكان داود يقرأ مزاميره في البيوت في الصلوات وعند القرايين وفي الدعاء والتضرع واليكاء، وكما يفعل النصاري في كنائسهم والمسلمون في مساجدهم لتساعد القلوب على الخضوع والنفوس على الخشوع والانقياد لأمر الله وللتوبة من الذنوب. كان الزبور يقرأ في المحراب بالحنان طيبة. وكان داود أواها حليما. ونجا آل داود من عذاب نبختصر. وقد سعى داود إلى التفرقة بين المرء وزوجة أوريا بن حنان. فتمه أمام التابوت بدافع الهوى والحسد الغالب حتى قتل وتزوج بامرأته. ويقال أنها أم سليمان مما يضع قضية عصمة الأنبياء موضع التساؤل^(٤).

(١) ج ١٤٣/٢/٢١ → ٣٧٦/٩/١ → ٢٥٦-٢٥٧/٢٣١/٨/٢ → ٢٥٧-٢٥٨/٨/٢ → ٢٥٨-٢٥٩/٢٣١/٨/٢ → ٢٥٩-٢٦٠/٢٣١/٨/٢ → ٢٦٠-٢٦١/٢٣١/٨/٢ → ٢٦١-٢٦٢/٢٣١/٨/٢ → ٢٦٢-٢٦٣/٢٣١/٨/٢ → ٢٦٣-٢٦٤/٢٣١/٨/٢ → ٢٦٤-٢٦٥/٢٣١/٨/٢ → ٢٦٥-٢٦٦/٢٣١/٨/٢ → ٢٦٦-٢٦٧/٢٣١/٨/٢ → ٢٦٧-٢٦٨/٢٣١/٨/٢ → ٢٦٨-٢٦٩/٢٣١/٨/٢ → ٢٦٩-٢٧٠/٢٣١/٨/٢ → ٢٧٠-٢٧١/٢٣١/٨/٢ → ٢٧١-٢٧٢/٢٣١/٨/٢ → ٢٧٢-٢٧٣/٢٣١/٨/٢ → ٢٧٣-٢٧٤/٢٣١/٨/٢ → ٢٧٤-٢٧٥/٢٣١/٨/٢ → ٢٧٥-٢٧٦/٢٣١/٨/٢ → ٢٧٦-٢٧٧/٢٣١/٨/٢ → ٢٧٧-٢٧٨/٢٣١/٨/٢ → ٢٧٨-٢٧٩/٢٣١/٨/٢ → ٢٧٩-٢٨٠/٢٣١/٨/٢ → ٢٨٠-٢٨١/٢٣١/٨/٢ → ٢٨١-٢٨٢/٢٣١/٨/٢ → ٢٨٢-٢٨٣/٢٣١/٨/٢ → ٢٨٣-٢٨٤/٢٣١/٨/٢ → ٢٨٤-٢٨٥/٢٣١/٨/٢ → ٢٨٥-٢٨٦/٢٣١/٨/٢ → ٢٨٦-٢٨٧/٢٣١/٨/٢ → ٢٨٧-٢٨٨/٢٣١/٨/٢ → ٢٨٨-٢٨٩/٢٣١/٨/٢ → ٢٨٩-٢٩٠/٢٣١/٨/٢ → ٢٩٠-٢٩١/٢٣١/٨/٢ → ٢٩١-٢٩٢/٢٣١/٨/٢ → ٢٩٢-٢٩٣/٢٣١/٨/٢ → ٢٩٣-٢٩٤/٢٣١/٨/٢ → ٢٩٤-٢٩٥/٢٣١/٨/٢ → ٢٩٥-٢٩٦/٢٣١/٨/٢ → ٢٩٦-٢٩٧/٢٣١/٨/٢ → ٢٩٧-٢٩٨/٢٣١/٨/٢ → ٢٩٨-٢٩٩/٢٣١/٨/٢ → ٢٩٩-٣٠٠/٢٣١/٨/٢ → ٣٠٠-٣٠١/٢٣١/٨/٢ → ٣٠١-٣٠٢/٢٣١/٨/٢ → ٣٠٢-٣٠٣/٢٣١/٨/٢ → ٣٠٣-٣٠٤/٢٣١/٨/٢ → ٣٠٤-٣٠٥/٢٣١/٨/٢ → ٣٠٥-٣٠٦/٢٣١/٨/٢ → ٣٠٦-٣٠٧/٢٣١/٨/٢ → ٣٠٧-٣٠٨/٢٣١/٨/٢ → ٣٠٨-٣٠٩/٢٣١/٨/٢ → ٣٠٩-٣١٠/٢٣١/٨/٢ → ٣١٠-٣١١/٢٣١/٨/٢ → ٣١١-٣١٢/٢٣١/٨/٢ → ٣١٢-٣١٣/٢٣١/٨/٢ → ٣١٣-٣١٤/٢٣١/٨/٢ → ٣١٤-٣١٥/٢٣١/٨/٢ → ٣١٥-٣١٦/٢٣١/٨/٢ → ٣١٦-٣١٧/٢٣١/٨/٢ → ٣١٧-٣١٨/٢٣١/٨/٢ → ٣١٨-٣١٩/٢٣١/٨/٢ → ٣١٩-٣٢٠/٢٣١/٨/٢ → ٣٢٠-٣٢١/٢٣١/٨/٢ → ٣٢١-٣٢٢/٢٣١/٨/٢ → ٣٢٢-٣٢٣/٢٣١/٨/٢ → ٣٢٣-٣٢٤/٢٣١/٨/٢ → ٣٢٤-٣٢٥/٢٣١/٨/٢ → ٣٢٥-٣٢٦/٢٣١/٨/٢ → ٣٢٦-٣٢٧/٢٣١/٨/٢ → ٣٢٧-٣٢٨/٢٣١/٨/٢ → ٣٢٨-٣٢٩/٢٣١/٨/٢ → ٣٢٩-٣٣٠/٢٣١/٨/٢ → ٣٣٠-٣٣١/٢٣١/٨/٢ → ٣٣١-٣٣٢/٢٣١/٨/٢ → ٣٣٢-٣٣٣/٢٣١/٨/٢ → ٣٣٣-٣٣٤/٢٣١/٨/٢ → ٣٣٤-٣٣٥/٢٣١/٨/٢ → ٣٣٥-٣٣٦/٢٣١/٨/٢ → ٣٣٦-٣٣٧/٢٣١/٨/٢ → ٣٣٧-٣٣٨/٢٣١/٨/٢ → ٣٣٨-٣٣٩/٢٣١/٨/٢ → ٣٣٩-٣٤٠/٢٣١/٨/٢ → ٣٤٠-٣٤١/٢٣١/٨/٢ → ٣٤١-٣٤٢/٢٣١/٨/٢ → ٣٤٢-٣٤٣/٢٣١/٨/٢ → ٣٤٣-٣٤٤/٢٣١/٨/٢ → ٣٤٤-٣٤٥/٢٣١/٨/٢ → ٣٤٥-٣٤٦/٢٣١/٨/٢ → ٣٤٦-٣٤٧/٢٣١/٨/٢ → ٣٤٧-٣٤٨/٢٣١/٨/٢ → ٣٤٨-٣٤٩/٢٣١/٨/٢ → ٣٤٩-٣٥٠/٢٣١/٨/٢ → ٣٥٠-٣٥١/٢٣١/٨/٢ → ٣٥١-٣٥٢/٢٣١/٨/٢ → ٣٥٢-٣٥٣/٢٣١/٨/٢ → ٣٥٣-٣٥٤/٢٣١/٨/٢ → ٣٥٤-٣٥٥/٢٣١/٨/٢ → ٣٥٥-٣٥٦/٢٣١/٨/٢ → ٣٥٦-٣٥٧/٢٣١/٨/٢ → ٣٥٧-٣٥٨/٢٣١/٨/٢ → ٣٥٨-٣٥٩/٢٣١/٨/٢ → ٣٥٩-٣٦٠/٢٣١/٨/٢ → ٣٦٠-٣٦١/٢٣١/٨/٢ → ٣٦١-٣٦٢/٢٣١/٨/٢ → ٣٦٢-٣٦٣/٢٣١/٨/٢ → ٣٦٣-٣٦٤/٢٣١/٨/٢ → ٣٦٤-٣٦٥/٢٣١/٨/٢ → ٣٦٥-٣٦٦/٢٣١/٨/٢ → ٣٦٦-٣٦٧/٢٣١/٨/٢ → ٣٦٧-٣٦٨/٢٣١/٨/٢ → ٣٦٨-٣٦٩/٢٣١/٨/٢ → ٣٦٩-٣٧٠/٢٣١/٨/٢ → ٣٧٠-٣٧١/٢٣١/٨/٢ → ٣٧١-٣٧٢/٢٣١/٨/٢ → ٣٧٢-٣٧٣/٢٣١/٨/٢ → ٣٧٣-٣٧٤/٢٣١/٨/٢ → ٣٧٤-٣٧٥/٢٣١/٨/٢ → ٣٧٥-٣٧٦/٢٣١/٨/٢ → ٣٧٦-٣٧٧/٢٣١/٨/٢ → ٣٧٧-٣٧٨/٢٣١/٨/٢ → ٣٧٨-٣٧٩/٢٣١/٨/٢ → ٣٧٩-٣٨٠/٢٣١/٨/٢ → ٣٨٠-٣٨١/٢٣١/٨/٢ → ٣٨١-٣٨٢/٢٣١/٨/٢ → ٣٨٢-٣٨٣/٢٣١/٨/٢ → ٣٨٣-٣٨٤/٢٣١/٨/٢ → ٣٨٤-٣٨٥/٢٣١/٨/٢ → ٣٨٥-٣٨٦/٢٣١/٨/٢ → ٣٨٦-٣٨٧/٢٣١/٨/٢ → ٣٨٧-٣٨٨/٢٣١/٨/٢ → ٣٨٨-٣٨٩/٢٣١/٨/٢ → ٣٨٩-٣٩٠/٢٣١/٨/٢ → ٣٩٠-٣٩١/٢٣١/٨/٢ → ٣٩١-٣٩٢/٢٣١/٨/٢ → ٣٩٢-٣٩٣/٢٣١/٨/٢ → ٣٩٣-٣٩٤/٢٣١/٨/٢ → ٣٩٤-٣٩٥/٢٣١/٨/٢ → ٣٩٥-٣٩٦/٢٣١/٨/٢ → ٣٩٦-٣٩٧/٢٣١/٨/٢ → ٣٩٧-٣٩٨/٢٣١/٨/٢ → ٣٩٨-٣٩٩/٢٣١/٨/٢ → ٣٩٩-٤٠٠/٢٣١/٨/٢ → ٤٠٠-٤٠١/٢٣١/٨/٢ → ٤٠١-٤٠٢/٢٣١/٨/٢ → ٤٠٢-٤٠٣/٢٣١/٨/٢ → ٤٠٣-٤٠٤/٢٣١/٨/٢ → ٤٠٤-٤٠٥/٢٣١/٨/٢ → ٤٠٥-٤٠٦/٢٣١/٨/٢ → ٤٠٦-٤٠٧/٢٣١/٨/٢ → ٤٠٧-٤٠٨/٢٣١/٨/٢ → ٤٠٨-٤٠٩/٢٣١/٨/٢ → ٤٠٩-٤١٠/٢٣١/٨/٢ → ٤١٠-٤١١/٢٣١/٨/٢ → ٤١١-٤١٢/٢٣١/٨/٢ → ٤١٢-٤١٣/٢٣١/٨/٢ → ٤١٣-٤١٤/٢٣١/٨/٢ → ٤١٤-٤١٥/٢٣١/٨/٢ → ٤١٥-٤١٦/٢٣١/٨/٢ → ٤١٦-٤١٧/٢٣١/٨/٢ → ٤١٧-٤١٨/٢٣١/٨/٢ → ٤١٨-٤١٩/٢٣١/٨/٢ → ٤١٩-٤٢٠/٢٣١/٨/٢ → ٤٢٠-٤٢١/٢٣١/٨/٢ → ٤٢١-٤٢٢/٢٣١/٨/٢ → ٤٢٢-٤٢٣/٢٣١/٨/٢ → ٤٢٣-٤٢٤/٢٣١/٨/٢ → ٤٢٤-٤٢٥/٢٣١/٨/٢ → ٤٢٥-٤٢٦/٢٣١/٨/٢ → ٤٢٦-٤٢٧/٢٣١/٨/٢ → ٤٢٧-٤٢٨/٢٣١/٨/٢ → ٤٢٨-٤٢٩/٢٣١/٨/٢ → ٤٢٩-٤٣٠/٢٣١/٨/٢ → ٤٣٠-٤٣١/٢٣١/٨/٢ → ٤٣١-٤٣٢/٢٣١/٨/٢ → ٤٣٢-٤٣٣/٢٣١/٨/٢ → ٤٣٣-٤٣٤/٢٣١/٨/٢ → ٤٣٤-٤٣٥/٢٣١/٨/٢ → ٤٣٥-٤٣٦/٢٣١/٨/٢ → ٤٣٦-٤٣٧/٢٣١/٨/٢ → ٤٣٧-٤٣٨/٢٣١/٨/٢ → ٤٣٨-٤٣٩/٢٣١/٨/٢ → ٤٣٩-٤٤٠/٢٣١/٨/٢ → ٤٤٠-٤٤١/٢٣١/٨/٢ → ٤٤١-٤٤٢/٢٣١/٨/٢ → ٤٤٢-٤٤٣/٢٣١/٨/٢ → ٤٤٣-٤٤٤/٢٣١/٨/٢ → ٤٤٤-٤٤٥/٢٣١/٨/٢ → ٤٤٥-٤٤٦/٢٣١/٨/٢ → ٤٤٦-٤٤٧/٢٣١/٨/٢ → ٤٤٧-٤٤٨/٢٣١/٨/٢ → ٤٤٨-٤٤٩/٢٣١/٨/٢ → ٤٤٩-٤٥٠/٢٣١/٨/٢ → ٤٥٠-٤٥١/٢٣١/٨/٢ → ٤٥١-٤٥٢/٢٣١/٨/٢ → ٤٥٢-٤٥٣/٢٣١/٨/٢ → ٤٥٣-٤٥٤/٢٣١/٨/٢ → ٤٥٤-٤٥٥/٢٣١/٨/٢ → ٤٥٥-٤٥٦/٢٣١/٨/٢ → ٤٥٦-٤٥٧/٢٣١/٨/٢ → ٤٥٧-٤٥٨/٢٣١/٨/٢ → ٤٥٨-٤٥٩/٢٣١/٨/٢ → ٤٥٩-٤٦٠/٢٣١/٨/٢ → ٤٦٠-٤٦١/٢٣١/٨/٢ → ٤٦١-٤٦٢/٢٣١/٨/٢ → ٤٦٢-٤٦٣/٢٣١/٨/٢ → ٤٦٣-٤٦٤/٢٣١/٨/٢ → ٤٦٤-٤٦٥/٢٣١/٨/٢ → ٤٦٥-٤٦٦/٢٣١/٨/٢ → ٤٦٦-٤٦٧/٢٣١/٨/٢ → ٤٦٧-٤٦٨/٢٣١/٨/٢ → ٤٦٨-٤٦٩/٢٣١/٨/٢ → ٤٦٩-٤٧٠/٢٣١/٨/٢ → ٤٧٠-٤٧١/٢٣١/٨/٢ → ٤٧١-٤٧٢/٢٣١/٨/٢ → ٤٧٢-٤٧٣/٢٣١/٨/٢ → ٤٧٣-٤٧٤/٢٣١/٨/٢ → ٤٧٤-٤٧٥/٢٣١/٨/٢ → ٤٧٥-٤٧٦/٢٣١/٨/٢ → ٤٧٦-٤٧٧/٢٣١/٨/٢ → ٤٧٧-٤٧٨/٢٣١/٨/٢ → ٤٧٨-٤٧٩/٢٣١/٨/٢ → ٤٧٩-٤٨٠/٢٣١/٨/٢ → ٤٨٠-٤٨١/٢٣١/٨/٢ → ٤٨١-٤٨٢/٢٣١/٨/٢ → ٤٨٢-٤٨٣/٢٣١/٨/٢ → ٤٨٣-٤٨٤/٢٣١/٨/٢ → ٤٨٤-٤٨٥/٢٣١/٨/٢ → ٤٨٥-٤٨٦/٢٣١/٨/٢ → ٤٨٦-٤٨٧/٢٣١/٨/٢ → ٤٨٧-٤٨٨/٢٣١/٨/٢ → ٤٨٨-٤٨٩/٢٣١/٨/٢ → ٤٨٩-٤٩٠/٢٣١/٨/٢ → ٤٩٠-٤٩١/٢٣١/٨/٢ → ٤٩١-٤٩٢/٢٣١/٨/٢ → ٤٩٢-٤٩٣/٢٣١/٨/٢ → ٤٩٣-٤٩٤/٢٣١/٨/٢ → ٤٩٤-٤٩٥/٢٣١/٨/٢ → ٤٩٥-٤٩٦/٢٣١/٨/٢ → ٤٩٦-٤٩٧/٢٣١/٨/٢ → ٤٩٧-٤٩٨/٢٣١/٨/٢ → ٤٩٨-٤٩٩/٢٣١/٨/٢ → ٤٩٩-٥٠٠/٢٣١/٨/٢ → ٥٠٠-٥٠١/٢٣١/٨/٢ → ٥٠١-٥٠٢/٢٣١/٨/٢ → ٥٠٢-٥٠٣/٢٣١/٨/٢ → ٥٠٣-٥٠٤/٢٣١/٨/٢ → ٥٠٤-٥٠٥/٢٣١/٨/٢ → ٥٠٥-٥٠٦/٢٣١/٨/٢ → ٥٠٦-٥٠٧/٢٣١/٨/٢ → ٥٠٧-٥٠٨/٢٣١/٨/٢ → ٥٠٨-٥٠٩/٢٣١/٨/٢ → ٥٠٩-٥١٠/٢٣١/٨/٢ → ٥١٠-٥١١/٢٣١/٨/٢ → ٥١١-٥١٢/٢٣١/٨/٢ → ٥١٢-٥١٣/٢٣١/٨/٢ → ٥١٣-٥١٤/٢٣١/٨/٢ → ٥١٤-٥١٥/٢٣١/٨/٢ → ٥١٥-٥١٦/٢٣١/٨/٢ → ٥١٦-٥١٧/٢٣١/٨/٢ → ٥١٧-٥١٨/٢٣١/٨/٢ → ٥١٨-٥١٩/٢٣١/٨/٢ → ٥١٩-٥٢٠/٢٣١/٨/٢ → ٥٢٠-٥٢١/٢٣١/٨/٢ → ٥٢١-٥٢٢/٢٣١/٨/٢ → ٥٢٢-٥٢٣/٢٣١/٨/٢ → ٥٢٣-٥٢٤/٢٣١/٨/٢ → ٥٢٤-٥٢٥/٢٣١/٨/٢ → ٥٢٥-٥٢٦/٢٣١/٨/٢ → ٥٢٦-٥٢٧/٢٣١/٨/٢ → ٥٢٧-٥٢٨/٢٣١/٨/٢ → ٥٢٨-٥٢٩/٢٣١/٨/٢ → ٥٢٩-٥٣٠/٢٣١/٨/٢ → ٥٣٠-٥٣١/٢٣١/٨/٢ → ٥٣١-٥٣٢/٢٣١/٨/٢ → ٥٣٢-٥٣٣/٢٣١/٨/٢ → ٥٣٣-٥٣٤/٢٣١/٨/٢ → ٥٣٤-٥٣٥/٢٣١/٨/٢ → ٥٣٥-٥٣٦/٢٣١/٨/٢ → ٥٣٦-٥٣٧/٢٣١/٨/٢ → ٥٣٧-٥٣٨/٢٣١/٨/٢ → ٥٣٨-٥٣٩/٢٣١/٨/٢ → ٥٣٩-٥٤٠/٢٣١/٨/٢ → ٥٤٠-٥٤١/٢٣١/٨/٢ → ٥٤١-٥٤٢/٢٣١/٨/٢ → ٥٤٢-٥٤٣/٢٣١/٨/٢ → ٥٤٣-٥٤٤/٢٣١/٨/٢ → ٥٤٤-٥٤٥/٢٣١/٨/٢ → ٥٤٥-٥٤٦/٢٣١/٨/٢ → ٥٤٦-٥٤٧/٢٣١/٨/٢ → ٥٤٧-٥٤٨/٢٣١/٨/٢ → ٥٤٨-٥٤٩/٢٣١/٨/٢ → ٥٤٩-٥٥٠/٢٣١/٨/٢ → ٥٥٠-٥٥١/٢٣١/٨/٢ → ٥٥١-٥٥٢/٢٣١/٨/٢ → ٥٥٢-٥٥٣/٢٣١/٨/٢ → ٥٥٣-٥٥٤/٢٣١/٨/٢ → ٥٥٤-٥٥٥/٢٣١/٨/٢ → ٥٥٥-٥٥٦/٢٣١/٨/٢ → ٥٥٦-٥٥٧/٢٣١/٨/٢ → ٥٥٧-٥٥٨/٢٣١/٨/٢ → ٥٥٨-٥٥٩/٢٣١/٨/٢ → ٥٥٩-٥٦٠/٢٣١/٨/٢ → ٥٦٠-٥٦١/٢٣١/٨/٢ → ٥٦١-٥٦٢/٢٣١/٨/٢ → ٥٦٢-٥٦٣/٢٣١/٨/٢ → ٥٦٣-٥٦٤/٢٣١/٨/٢ → ٥٦٤-٥٦٥/٢٣١/٨/٢ → ٥٦٥-٥٦٦/٢٣١/٨/٢ → ٥٦٦-٥٦٧/٢٣١/٨/٢ → ٥٦٧-٥٦٨/٢٣١/٨/٢ → ٥٦٨-٥٦٩/٢٣١/٨/٢ → ٥٦٩-٥٧٠/٢٣١/٨/٢ → ٥٧٠-٥٧١/٢٣١/٨/٢ → ٥٧١-٥٧٢/٢٣١/٨/٢ → ٥٧٢-٥٧٣/٢٣١/٨/٢ → ٥٧٣-٥٧٤/٢٣١/٨/٢ → ٥٧٤-٥٧٥/٢٣١/٨/٢ → ٥٧٥-٥٧٦/٢٣١/٨/٢ → ٥٧٦-٥٧٧/٢٣١/٨/٢ → ٥٧٧-٥٧٨/٢٣١/٨/٢ → ٥٧٨-٥٧٩/٢٣١/٨/٢ → ٥٧٩-٥٨٠/٢٣١/٨/٢ → ٥٨٠-٥٨١/٢٣١/٨/٢ → ٥٨١-٥٨٢/٢٣١/٨/٢ → ٥٨٢-٥٨٣/٢٣١/٨/٢ → ٥٨٣-٥٨٤/٢٣١/٨/٢ → ٥٨٤-٥٨٥/٢٣١/٨/٢ → ٥٨٥-٥٨٦/٢٣١/٨/٢ → ٥٨٦-٥٨٧/٢٣١/٨/٢ → ٥٨٧-٥٨٨/٢٣١/٨/٢ → ٥٨٨-٥٨٩/٢٣١/٨/٢ → ٥٨٩-٥٩٠/٢٣١/٨/٢ → ٥٩٠-٥٩١/٢٣١/٨/٢ → ٥٩١-٥٩٢/٢٣١/٨/٢ → ٥٩٢-٥٩٣/٢٣١/٨/٢ → ٥٩٣-٥٩٤/٢٣١/٨/٢ → ٥٩٤-٥٩٥/٢٣١/٨/٢ → ٥٩٥-٥٩٦/٢٣١/٨/٢ → ٥٩٦-٥٩٧/٢٣١/٨/٢ → ٥٩٧-٥٩٨/٢٣١/٨/٢ → ٥٩٨-٥٩٩/٢٣١/٨/٢ → ٥٩٩-٦٠٠/٢٣١/٨/٢ → ٦٠٠-٦٠١/٢٣١/٨/٢ → ٦٠١-٦٠٢/٢٣١/٨/٢ → ٦٠٢-٦٠٣/٢٣١/٨/٢ → ٦٠٣-٦٠٤/٢٣١/٨/٢ → ٦٠٤-٦٠٥/٢٣١/٨/٢ → ٦٠٥-٦٠٦/٢٣١/٨/٢ → ٦٠٦-٦٠٧/٢٣١/٨/٢ → ٦٠٧-٦٠٨/٢٣١/٨/٢ → ٦٠٨-٦٠٩/٢٣١/٨/٢ → ٦٠٩-٦١٠/٢٣١/٨/٢ → ٦١٠-٦١١/٢٣١/٨/٢ → ٦١١-٦١٢/٢٣١/٨/٢ → ٦١٢-٦١٣/٢٣١/٨/٢ → ٦١٣-٦١٤/٢٣١/٨/٢ → ٦١٤-٦١٥/٢٣١/٨/٢ → ٦١٥-٦١٦/٢٣١/٨/٢ → ٦١٦-٦١٧/٢٣١/٨/٢ → ٦١٧-٦١٨/٢٣١/٨/٢ → ٦١٨-٦١٩/٢٣١/٨/٢ → ٦١٩-٦٢٠/٢٣١/٨/٢ → ٦٢٠-٦٢١/٢٣١/٨/٢ → ٦٢١-٦٢٢/٢٣١/٨/٢ → ٦٢٢-٦٢٣/٢٣١/٨/٢ → ٦٢٣-٦٢٤/٢٣١/٨/٢ → ٦٢٤-٦٢٥/٢٣١/٨/٢ → ٦٢٥-٦٢٦/٢٣١/٨/٢ → ٦٢٦-٦٢٧/٢٣١/٨/٢ → ٦٢٧-٦٢٨/٢٣١/٨/٢ → ٦٢٨-٦٢٩/٢٣١/٨/٢ → ٦٢٩-٦٣٠/٢٣١/٨/٢ → ٦٣٠-٦٣١/٢٣١/٨/٢ → ٦٣١-٦٣٢/٢٣١/٨/٢ → ٦٣٢-٦٣٣/٢٣١/٨/٢ → ٦٣٣-٦٣٤/٢٣١/٨/٢ → ٦٣٤-٦٣٥/٢٣١/٨/٢ → ٦٣٥-٦٣٦/٢٣١/٨/٢ → ٦٣٦-٦٣٧/٢٣١/٨/٢ → ٦٣٧-٦٣٨/٢٣١/٨/٢ → ٦٣٨-٦٣٩/٢٣١/٨/٢ → ٦٣٩-٦٤٠/٢٣١/٨/٢ → ٦٤٠-٦٤١/٢٣١/٨/٢ → ٦٤١-٦٤٢/٢٣١/٨/٢ → ٦٤٢-٦٤٣/٢٣١/٨/٢ → ٦٤٣-٦٤٤/٢٣١/٨/٢ → ٦٤٤-٦٤٥/٢٣١/٨/٢ → ٦٤٥-٦٤٦/٢٣١/٨/٢ → ٦٤٦-٦٤٧/٢٣١/٨/٢ → ٦٤٧-٦٤٨/٢٣١/٨/٢ → ٦٤٨-٦٤٩/٢٣١/٨/٢ → ٦٤٩-٦٥٠/٢٣١/٨/٢ → ٦٥٠-٦٥١/٢٣١/٨/٢ → ٦٥١-٦٥٢/٢٣١/٨/٢ → ٦٥٢-٦٥٣/٢٣١/٨/٢ → ٦٥٣-٦٥٤/٢٣١/٨/٢ → ٦٥٤-٦٥٥/٢٣١/٨/٢ → ٦٥٥-٦٥٦/٢٣١/٨/٢ → ٦٥٦-٦٥٧/٢٣١/٨/٢ → ٦٥٧-٦٥٨/٢٣١/٨/٢ → ٦٥٨-٦٥٩/٢٣١/٨/٢ → ٦٥٩-٦٦٠/٢٣١/٨/٢ → ٦٦٠-٦٦١/٢٣١/٨/٢ → ٦٦١-٦٦٢/٢٣١/٨/٢ → ٦٦٢-٦٦٣/٢٣١/٨/٢ → ٦٦٣-٦٦٤/٢٣١/٨/٢ → ٦٦٤-٦٦٥/٢٣١/٨/٢ → ٦٦٥-٦٦٦/٢٣١/٨/٢ → ٦٦٦-٦٦٧/٢٣١/٨/٢ → ٦٦٧-٦٦٨/٢٣١/٨/٢ → ٦٦٨-٦٦٩/٢٣١/٨/٢ → ٦٦٩-٦٧٠/٢٣١/٨/٢ → ٦٧٠-٦٧١/٢٣١/٨/٢ → ٦٧١-٦٧٢/٢٣

ونوح ضمن أولى العزم من الرسل الخمسة مع إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، ذرية بعضها من بعض. ومن الطبيعي أن يؤمن بالأنبياء أراذل اللوم، للمضطهدين والمستضعفين والمنبوذون. وكل من يعصى الأنبياء وينكر المعجزات ويكذب ويستكبر يحق عليه العذاب مثل طوفان نوح، وريح هود، وغرق فرعون، وعقر ناقه صالح. كانت المعجزات أداة للاقناع حتى نهاية النبوة. وقد غرق ابن نوح مع الغارقين مع أنه حاول إنقاذ نفسه طبقاً لمقاييس العلم والمشاهدة. وقد تطورت الشرائع من نوح إلى إبراهيم إلى موسى إلى المسيح إلى محمد طبقاً لحاجة كل عصر ومستهواه في تقدم الوعي الإنساني^(١).

وتمثل قصة يوسف أيضاً الصراع بين الخير والشر بدافع الصدد ونزعات الشيطان من أولاد الجن عندما قذفه إخوته في الجب، طبقاً لتاريخ الصراع بين الانس والجن. وهو نموذج لجمال الفتى الذى لا يقاوم عند المرأة، والرجل الصادق القادر على المقاومة. كما أنه نموذج الجمع بين النبوة والملك مثل موسى ودأود وسليمان ومحمد بالرغم من زهدهم فى الدنيا، وهو نموذج للعلم وتأويل الأحاديث والرؤية الصادقة والمقام عند الله، نموذج النفس المطمئنة^(٢).

لما إدريس وهو هرمس للحكيم فله صعد إلى فلك زحل، ودار معه ثلاثين سنة حتى شاهد جميع أنواع الفلك. ثم نزل إلى الأرض وأخبر الناس بعلم النجوم، وأصبح فى مقام على. لذلك يسمى إدريس الرفيع. بالرغم من احتمال خطأ بعض المنجمين إلا أن العلم لا يبطل لأنه معجزة إدريس آمن بها ملك زمانه وليكون العالم على أتم حالاته ولكمل غايته كما هو الحال فى المفسر الرابع من صحف هرمس. وهو نفس ما فعله هرمس عندما تشوقت نفسه إلى الصعود والاستمتاع بالنظر إلى الموجودات، مجرد الاستمتاع للشخصى، وفى حالة إدريس منفعة الناس. ولاندريس الحكيم فضيلة ثابتة، الصلح بين الجان وبين أولاد آدم بالدين والشرعية والاسلام والملة. فتراجعت عنه الجان إلى ديار بنى آدم. وله فضيلة ثالثة وهو إنجابه ذرية من القضاة لدول والفقهاء مثل بلقيس. يمثل إدريس وحدة الحضارات القديمة اليونانية والعبرية والاسلامية مثل الدعاء الأفلاطونى، والمناجاة الارسطاطاليسية، ولتوسل الاندريسي^(٣).

(١) جـ ٢٠٧/٢/٣ جـ ٢٩٩/٧/٣ جـ ٥٣١/١/٤ جـ ٣٣٠/١١/٤ جـ ١٤٢/٣/١ جـ ٣٥٥/٢٨/٨/٢ جـ ٤/ ١/ ٤٢٠ جـ ١٨/٣/٤ جـ ٥٣/٤/٤ جـ ٤٨٧/١/٤ جـ ٩٩/٥/٤.

(٢) جـ ٢٣١/٨/٢ جـ ٦٥/٤٦/١٥/٣ جـ ١٥٤/٢١/٤ جـ ٤٩٧-٤٩٦/١/٤ جـ ١٧٥/٧/٤.

(٣) جـ ٨٩/٥/٤ جـ ٦٥/١٦/٣ جـ ١٣٨/٢/١ جـ ٢٢٦-٢٢٥/٥/١ جـ ٢٨١/٨/٢ جـ ٥٠٢/١/٤ جـ ٩/١/ ٢٩٧ جـ ٢٣١/٩/٢ جـ ٢٠٩/٨/٢ جـ ٢٦٤/٩/٤.

ويذكر لقمان الحكيم في وصاياه لابنه في مجالسة العلماء لأن الله يحيى القلوب بنور العلم دون منازعتهم لأن الحكمة صافية بعيدة عن أهواء البشر على عكس قارون الذى جمع المال كما هو الحال في المثل الشعبي أموال قارون^(١).

ويذكر شعيب مع صالح ويونس وهلاك أقوامهم بالريح يندفع كالصاعقة، يفتقر المسحوب ويقتل كثيرا من الحيوان والناس وكان معجزة الهلاك قد تمت من خلال قانون الاحوال الجوية. ونجا المؤمنون بقوة رب الفلك كما نجا قوم يونس وصالح وشعيب. ودعا قوم يونس رب النجوم وخالفها ومدبرها ليكشف عنهم العذاب^(٢).

وأخيرا يظهر محمد في آخر المطاف، خاتم الأنبياء، وأمة محمد أفضل الأمم. والعجيب ان يجعله الاخوان من العراق مثل باقى الأنبياء والملوك رمزا للصراع بين فارس والحرب أو العباسيين والأمويين. وله لقباه. مثل صلى الله عليه وسلم، صلوات الله عليه وتحياته، حاكم الحكام، المصطفى، الرسول، النبى. أما أحمد فليس لقباً بل كنية. ويذكر مرات قليلة بلا ألقاب بل بأوصاف مثل حسن الخلق، له الحوض، رسالته عامة وشاملة للجن والانس معا فاستجاب طائفة من الجن وحسن اسلامها. ومضت على ذلك مدة من الزمان. ومنعها من استرقاق السمح. أنزل عليه القرآن وبلغ على لسانه، وطالب بالقراءة. يحتوى على كتب الأولين وشرائع المرسلين. أنزل الله عليه الوحي، واستجاب له الكهنة والمنجمون الذى لديهم علم الكتاب. رسالته آخر الرسالات، ونبوته آخر النبوات، وشريعته آخر الشرائع. وعلى شريعته تقوم القيامة. إذ تختلف الشرائع حسب العصور والأزمان. وقد بعث على تمام ألف سنة. وليس له معجزات تخرق قوانين الطبيعة، تفجر ينبوعا من الأرض أو تنزل كسفا من السماء أو تسير الجبال. الرسول مجرد واسطة وليس كل هذه المزايا الشخصية. ومع ذلك اتهمه الجاهلون بالسحر والكذب. اعجزه القرآن، حرف الله دواعي المتحدين.

كما تذكر بعض أحكام القرآن على اليهود ورفض ما يعتقدونه بأنهم أوليا الله وأحباؤه. كما ينبه على أن الآخرة خير من الأولى. واستوت عدد المسلمين الأيام فصارت كلها جمعة وعيدا لمشاهدتهم يوم القيامة. ويؤول الاخوان بعض أقواله الفلسفية مثل تأويل العقل المذكور في القرآن على أنه العلة للفاعلة المبدعة بلا واسطة، وإشارته إلى النفس المطمئنة^(٣).

(١) جـ ٣٧٤/٣٤٨/٩/١ جـ ٢٢٦/٢٢٤/٨/٢ جـ ٤٥٣/١١/٢.

(٢) جـ ٧٦/٤/٢ جـ ٣٥٣/٨/٢.

(٣) جـ ٢٩٠/٢٣٧/٢٢٢/٢٠٤ جـ ٥٨/٥٦/٤/٤ جـ ٢٧٩/٧/٣ جـ ٤١٤/١/٤ جـ ٢٤٢/٨/٢ جـ ٢٨٥/٨ جـ ٤٨٧/١/٤ جـ ١٤٣/١٧/٣ جـ ١١٥/٣١١/٧/٣ جـ ١٠٠/٤/٤ جـ ٣٧٥/٣١٤/١١/٤ جـ ٤/٣ جـ ٢٣٨ جـ ٣١١/٣٠٥/٢٨١/١٧٥/٧/٤.

ويعطى الوصايا لأمتة. وكلام الله لجبريل إلهامه للمعاني ثم جبريل لمحمد ثم أمته ثم أمته بعضها لبعض، وكلها مخلوقة مثل قول المعتزلة. وقد جمع له الله خصال الملك والنبوة كما جمعها لموسى ودلود وسليمان ويوسف في محاجة القرآن لليهود والنصارى الذين كانوا ينكرون الملك ويقرون بالنبوة. فجعل الله الملك خلافا للنبوة^(١). وأمته خير أمة أخرجت للناس، يعاملها ربها أحسن معاملة. تمنى موسى أن يكون منها نظرا لصلاحها وتميز رجالها كما تصفها للتوراة. فأخبره الله أنه منها وهم منه. فكل مسلم منسوب إلى أمة محمد، وكل من تربي بزي المسلمين وأعزهم بعروة الاسلام. وهو القدوة. لذلك ترى عائشة أن أول بلاء حدث في الامة بعد ذهاب نبيها هو للشيعة أى حب الدنيا وللترف بلغة ابن خلدون بالرغم من اتفاق الاسلام والمسيحية على الزهد والورع، الاسلام الاشرافي بعد تآزم الاسلام الاجتماعي^(٢).

ويتم الاستشهاد ببنى اسرائيل كثيرا. فهم قوم لهم كتب مثل المسلمين أى أنهم أهل كتاب دون تحديد ما بأنها مقسمة، ودون تحديد دقيق أى كتب هي خارج التوراة. قد تكون نصوصا موضوعة فيما عرف فيما بعد باسم الاسرائيليات أو ربما من إخوان الصفا أنفسهم، وفى معظمها نصوص إسرائيلية يهودية مركبة على الفلسفة اليونانية بحيث لا يعرف الفرق بين نبوة اليهود وحكمة اليونان. والنص اليونانى الموضوع على لسان الأنبياء مثل الأحاديث الموضوعة على لسان الرسول. ليس الوضع فقط فى نصوص الاسلام بل أيضا فى نصوص الديانات الأخرى بل ونصوص الفلاسفة كما فعل الصوفية من قبل فى روايتهم "عن قلبى عن ربه أنه قال". ولما لم يستطع الإخوان عزو ذلك لى للرسول فقد تم عزوه لى الأنبياء خاصة وإن حكم القرآن عليهم أن أقوالهم نقلت محرفة. ويبدو الله فى الوضع كأنه فيلسوف طبيعى يونانى متكلم فى الأخلاق على طريقة الأخلاط اليونانية. يجمع بين وحى الأنبياء وحكمة اليونان فى تأليف حضارى أخلاقى روحى، طبى طبيعى، الصحة فى اعتدالها والمرضى فى اختلالها، ثم تتحول لى أصول وفطر فى أخلاق البشر. العزم من التراب، واللين من الماء، والحدة من الحرارة، والأناة من البرودة. ثم يأتى نفخ الروح ووضع النفس فى البدن. فمن النفس تأتى الحواس وباقى الوظائف النفسية والطبيعية، ومن الروح تأتى الإدراكات العقلية والخلقية بما فى ذلك الأهواء والانفعالات والمواطف. فالله كما يبدو عند الإخوان يونانى المزاج، أفلاطونى النزعة^(٣). وإذا كان بنو اسرائيل قد سكنوا الشام فأنهم استطاعوا احتواء

(١) وهذا على عكس ما يدعى العلمانيون المعاصرون مثل على عبد الرزق وخالد محمد خالد فى بدليته وقلم أمين.

(٢) جـ ٣٤٢-٧٣٨/٣٥٨/٩/١ جـ ١٥٧/٣/١ جـ ٤٩٦/٥١٧/١/٤ جـ ١١٧/٥/٤ جـ ١٧٩/٧/٤.

(٣) جـ ٤٤/٤/٤ جـ ٣٠٢-٣٠٠/٩/١ جـ ٢٦/١٤/٣ جـ ٧٧/١/١ جـ ٢٤٦/٤/٣ جـ ٢٨٨/٨/٢ جـ ٤٤/٤/٤.

٢٢ جـ ٢٤٦/٤/٣.

حكمة اليونان. فقد استولى سليمان على خزانة الأمم ونقلها وضماها الى الوحي. فالوحي له مصدران: إلهي وانساني، ديني ودنيوي. يختلط الوحي بالحكمة والدين بالفلسفة ليس فقط في العقل بل أيضا في التاريخ. فعلوم إسرائيل أيضا مستمدة من أنبيائهم مثل سليمان والتي أخذها من باقي الشعوب ونقلها الى العبرانية وإلى الشام. فالحضارات متصلة بعضها ببعض الآخر. وقد بحث الحكماء في النفس قبل نزول التوراة والانجيل والقرآن بقلوبهم وقرائحهم. وصنفوا في ذلك الكتب للفلسفة. فالحكمة مصدر أول قبل للشرية. ثم تم تدوين الكتب الالهية، ووضع النواميس بالتأييد الرباني وهي أشرف صناعة. معرفة البشر الحقائق إذن من الوحي وكتب الأنبياء أي من الماضي القريب أو من كتب الحكمة قبل الأنبياء منذ آدم أي من تاريخ البشر. ولا تعلم أخبار العالم قبل آدم إلا من النقل. وظيفة للتقصص إذن إنكفاء للوحي التاريخي والبحث عن مصادر المعرفة الالهية والانسانية.

ويعتمد الاخوان على تاريخ الأديان ليس فقط قصص الأنبياء بل أيضا الكتب المقدسة في ترجماتها العربية القديمة. ويذكرون للتوراة والانجيل رجوعا الى المصدر الأول للوحي بعد أن استولى الظلمة على آخر مرحلة فيه، القرآن، واحتكروا تفسيره، ومن ثم جعل الأول ضد الأخير والعودة الى جذور الوحي لزعة استحوذوا الحكم الظالم على القرآن. القرآن ليس حالة خاصة بل هو استمرار لوحي تحرري طويل. كل مرحلة سابقة تقترب بالمرحلة اللاحقة، وكلها تعترف بمرحلة القرآن آخر المراحل، وتتباين بقوم محمد آخر الأنبياء. ومع ذلك شك للنصارى واليهود في نبوته لما رأوا أنه جمع بين النبوة والملك. وكثيرا ما تذكر القصص والأمثال والمواظف والعقائد والأخلاق في التوراة والانجيل تأكيدا على وحدة الوحي. وأحيانا تستعمل للتوراة وحدها واتفاقها مع القرآن في موضوعات كثيرة مثل التوبة^(١).

وتذكر أقوال مأثورة تتفق عليها الأديان جميعا دون صحة تاريخية أو نسبة الى مصدر معين وسط الآيات. للغاية منها أثرها وليس مصدرها، وأحيانا تعزى الى صاحبها موسى أوكتب الأنبياء على العموم أو الخبر على الإطلاق أو كما قيل أو المثل السائر. والبعض منها على لسان الحيوان رمزا على أهواء البشر وتعبير عن حكمة الشعوب، تجمع بين الفلسفة والدين، والحكمة والشرية. ويمتدعي القرآن آيات من للتوراة والانجيل، فالحقائق واحدة في كل الأديان مثل تسخير الطبيعة وطلب المسيحيين من الحواريين الاستعداد للقتل والصلب دون مراعاة للصحة التاريخية والانتقال من الرواية المعنوية (القرآن) الى الخبر المباشر

(١) جـ ٣٦٣/٣٥٣/٩/١-٤ ٥١٢/٤٩٦/١/٤-٤ ١١١-١١٠/٢/٤-٤ ٣٦٨/٨/٢-٤ ٩٣/١٧/٣-٤ ٩/٣-٤
٣٧٩-٤ ٣٥٢/٩/١-٤ ٣٩١/١٠/١-٤ ٥٠١-٤٩٦/٤٩٢/٢٢٩/١/٤-٤ ٢٨٢/٦/٣-٤ ٧٢/٥/٣-٤
٥٠٥/٤-٤ ٢٢٦/٢/٢/٨/٤-٤ ٤٩٥/١/٤-٤ ٣٢٧/٨/٣-٤ ٣٥٦/٩/٣-٤ ٤١٠/١/٤-٤.

(الانجيل). والاشارة الى صحف ابراهيم وموسى نوع من القراءة التراجعية بحثا عن الأصول^(١). وتذكر خصال النبوة في الكتب الثلاثة وإجراء السنة في الشريعة، وبيان الحلال والحرام، وتقصيل الحدود. وقد يختار من للتوراة الألحان الدلونية أو مزامير داود التي تقرأ مثل القرآن والانجيل. فالتوراة مصدر العلم عند اليهود. وأحيانا يذكر الانجيل بمفرده. وتستعمل أقوال المسيح من القرآن بالعربية في معانيها وليس بألفاظها لأن المسيح لم يتحدث بالعربية لأنها مختصرة للغاية قاصرة على الدلالة. وقد تكون قراءات إسلامية أو رواية إسلامية لأقواله.

وقد يذكر القرآن مع كتب للنصارى أى الانجيل فيما يتعلق بذكر الشياطين وأعمالها مع المسيح. وقد يستعمل الانجيل وحده. فالنصارى لهم كتاباتهم المستقلة. وقد تأتى من القرآن. فالقرآن مصدر لأقوال المسيح دون مجادلة أهل الكتاب. نصف أقواله من القرآن والنصف الآخر من الانجيل ودون تمييز بين اللوعين من النصيين من حيث الصحة للتاريخية. فالمهم هو الاتفاق في المعنى وهو أكبر ضمان للصحة^(٢).

ويستعمل الاخوان نصوص القرآن في نقد اليهود من أجل إعطاء العظة والعبرة مثل طلب الله التوبة من اليهود، وانتصار الحواريين للمسيح، وتحريف الكتب المقدمة ونقد أخلاق العهد الخاصة، فالأرض يرثها عباد الله الصالحون. وقد تتسخ الشرائع بسبب تحريف البشر لها وعدم حفاظهم عليها والقلاعب بها طبقا للأهواء. ويكرر اليهود، مثل الفخارج. المخالفين ويستحلون نساءهم على عكس الاخوان. وينقل تاريخ البشر من الوحدة الى الكثرة كما هو الحال في تاريخ الفرق الإسلامية. وفي نهاية الرسالة التاسعة عن تهذيب الأخلاق بعد اتفاق الآيات والأحاديث تأتى للتوراة والانجيل فتمثل فصلا بأكمله في حسن التكليف مع موسى أولا ثم المسيح ثانيا. مصادرهما من التوراة أو الاسرايليات أو من الاخوانييات لاذ تنقسم بنفس الطابع الاثراقي بين موسى الصوفي والله. فلا فرق بين رسالة محمد وموسى والمسيح. ومع ذلك يظل السؤال قائما: لم الخلق؟ وهو سؤال الملحد، سؤال الصلاح والأصلح. وقد حج آدم موسى مثل محاجة الشيطان لأنهم في كتب الفرق^(٣).

(١) ذكرت للتوراة (١٢)، للتوراة والانجيل والقرآن (٥)، الانجيل (٤)، التوراة والانجيل والقرآن (٣)، التوراة والانجيل (٣)، المزامير (٢)، الزبور (١)، التوراة والزبور والانجيل والقرآن (١). جـ ٣٦٨/١٠٦/٨/٢. جـ ٣٦٩-٤٨٠/٧/٤.

(٢) جـ ٢٤٥/٨/٢-٢٩٠/٨/٢ جـ ٤٤١/١/٤.

(٣) وهو نفس سؤال كاط في الفلسفة الغريبة للحقيقة ماذا يجب على أن أمل؟ أحد الاسئلة التقنية للثلاث وإجابته في نقد ملكة الحكم جـ ٣٨٣/٩/١-٣٨٦.

كما يذكر في بعض كتب بنى إسرائيل وفي القرآن أن الكبر رداء الله. والعظمة إزاره. كما يذكر في التوراة والإنجيل والقرآن وصف للجن وسعة السموات والروح والريحان والنعمة والرضوان، وفي نفس الوقت ضرورة الاستعانة بالجن وتوبيخ للعاصين. كما يذكر في الكتب الثلاثة آيات الجن ويستعاذ بها في السفر، وفي نصوص أخرى حكايات عنها وأنها موجودات خلقت للبشر، وتأويل النصوص واليقين بها على فنون متعددة^(١). ويفسر الاخوان المعجزات تفسيراً خرافياً كما هو الحال عند بنى إسرائيل. فالضفدع هو الذى حمل النار بفمه لاصطناع النار التى وضع فيها للنمرود إبراهيم. وكان معجزة لموسى. وهو لصيح للسلطان، جيد البيان، كثير التسبيح والتهليل والتكبير. وقد وضع علماء للتوراة ورؤسلاهم حساب الجمل يعلمونه للناس.

وتتسج قصص من التوراة لآيات السحر سواء كانت من الاسرائيليات أو الاخوانيات. ويجزّم بصحة التوراة من أجل إثبات السحر مما يدل على الوضع^(٢). فإثبات الصحة يعنى نفسياً عدم الصحة عند اليهود والنصارى، ووجودها بعدة لغات عبرانية وسريانية وعبرية تدل أيضاً على عدم صحتها بل على مصدرها الشعبى^(٣). وهى قصة الصراع بين الخير (عيسو) والشر (ابن النمرود) كما هو الحال فى صدى الاسم حتى الآن فى الثقافة الشعبية. مما دفع للفقهاء مثل ابن حزم الى نقد السحر والخرافة فى الدين. وتتسج قصة أخرى من التوراة فى السحر قصة يعقوب مع لابان مذكورة فى التوراة تدل على وضعها لأنها تخالف أخلاق الأنبياء وتجعل يعقوب غشاشاً لأنانياً مخادعاً راعياً فى الدنيا طماعاً محتالاً. ويخلو من السحر بل به بدايات علم الأجنّة. والجهل بالموضوع يُعتبر سحراً. وهناك قصة أخرى فى موضوع السحر وكان الوحي قد تحول الى مصدر للسحر من كتاب الملوك الذى فى مكانة التوراة فى

(١) جـ ٣٨٢/٣٧٧/٣٥٣/٩/١ جـ ١٧٨/١/٤ جـ ٣٦١/٣٠٧/٨/٢.

(٢) جـ ٢٦٦/٨/٢ جـ ٣٧٩/٩/٣.

(٣) هى قصة عيسو بن إسحق الصياد الذى يخرج له ابن النمرود بن كنعان ويأخذ صيده لأنه كان يلبس قميص آدم الذى كان يلبسه فى الجنة ويجعله قادراً على كل شيء اذا وضع يده على صورة أى شيء فيه عندما خرج معه من الجنة فلخبره أبوه إسحق بالسحر وطلب منه مصارحته بعد أخذ القميص. ثم هزمه عيسو ولبس القميص وعرف سره من ابن النمرود. ويبدو الخيال فى خروج آدم من الجنة بقميص مع أن القرآن يحكى أن آدم وحواة اكتشفا سوءتهما وطقفا يخصفان عليهما من ورق للشجر. ولا توجد عورة فى الجنة تستحق الغطاء بقميص. وهل يمكن وضع صور جميع الحيوانات فى البحر والبر والجو على قميص؟ وهل كان آدم عاجزاً عن الصيد وهو فى الجنة وفى حاجة الى سحر؟ ربما نسجت القصة على تطلم الله آدم الاسماء كلها. وهل عاش القميص منذ آدم حتى إسحق، آلاف السنين دون أن يبل؟ وكيف وصل الى إسحق وتعرف عليه؟ وابن القميص الآن حتى يحل مشاكل غذاء مصر والعالم؟ هى قصة مادية صرفة لأخذ بغير حق مثل خداع الصنهيوني للتسليطى بأخذ القميص من ابن كنعان تقوم على الحيلة والخداع وسلب مظاهر القوة مثل شمشون ودليلة ومثل غواية آدم وحواة.

كتاب صمويل. فقد استطاع السحر إحياء الأنبياء والأخبار بالمستقبل ومعرفة قوانين التاريخ. وقد نزعَت الساحرة من النبى الذى استدعته لمزيد من الحركة المسرحية^(١).

وتتسع القصص ليس فقط مع اليهود والنصارى بل أيضا مع المجوس^(٢). فتاريخ الأديان واحد فى موضوع أخلاقي عملي، المجازاة على المدح والذم، الثواب والعقاب، الوعد والوعيد، الترغيب والترهيب لأن الفعل مكتسب لصاحبه^(٣). وتكشف القصة عن خصوصية إله إسرائيل وعدوانيته وشعبه ورفض الأخلاق العامة الشاملة، والتقابل بين الأخلاق المنصرية اليهودية وأخلاق المجوس الإسلامية. استغل اليهودى مثالية المجوسى لصالحه، وأصبح المثالى ضحية مبادئه. والحق فى النهاية هو الغالب. ويحق العقاب الإلهي على الظالم لتصحيح سلوكه فى الدنيا. كالم اليهودى بمكيالين، انتفع بالمثالية والمادية معا. والعمل هو محك صحة المبادئ، والواقع هو المقياس. كما تكشف القصة عن التعلم من التجارب مثل رسالة حى بن يقطان، ليست فى التوحيد بل فى العدل. تعلم المثالى فى المرة الثانية وترك اليهودى لولا أنه أشفق به من جديد وعاد إلى مثاليته. وقد انتصرت فى النهاية الأخلاق الشاملة ضد العنصرية لليهودية. لقد حول الأخوان للعقائد النظرية إلى ممارسات سلوكية وطبيعية ثانية. وقد تكشف البيئة الجغرافية، كرمان وأصفهان، عن الصراع بين نظريتين فى الأخلاق. والمجوسى هو الذى يبدأ بالسؤال ولديه حب الاستطلاع والرغبة فى المعرفة فى حين أن اليهودى لديه رغبة إلى المنفعة. والقصة موجودة فى نوازل الحكماء مما يدل على اعتماد الأخوان على مصادر مكتوبة.

(١) جـ ٢٩١/١١/٤-٢٩٤.

(٢) ومن عدد مرات أسماء الفرق والجماعات يظهر حضور المصدر الفارسي للمجوسى (١٦)، اليهود (١٠)، اليهودى (٨)، للنصارى (٧)، للروم، البرانيون، المالقي (١). ومن أسماء البقاع تظهر فلسطين (٣)، الشام (٢) بلاد المغرب، بلاد الروم، ملك انطاكية، بلاد الفرس، بلاد الهند، كرمان، اصفهان (١). وتظهر المصادر البرانية والسورية والحربية. وتتحول للجغرافيا المحلية أحيانا إلى رمز مثل بحر طرطوس الذى تحول إلى كرة الأثير لعذاب النفوس الشريرة جـ ٢٩٦/١١/٤.

(٣) هى قصة رجلين اصطحبا فى بعض الأسفار، الأول مجوسى من أهل كرمان والثانى يهودى من أهل أصفهان، للمجوسى على بطة واليهودى لغذاء على الاقدام للقره. ولما سأل اليهودى المجوسى عن مذهبه وهو الخير للناس جميعا حتى لمن ظلمه لأن فى السماء لها قلعضيا عادلا يكافؤ المصن ويماقب المسمى، ومذهب اليهودى الإيمان بالله وعبادته وطلب سعة الرزق وطول العمر وسلامة البدن والنصرة على الأعداء وليس لمن خالفه فى الدنيا بل إن نمة وماله حلال له وحرم عليه نصرتة أو معاونته طلب اليهودى من المجوسى تطبيق مذهبه فنزل للمجوسى عن بظلمته وأعطاهما اليهودى الذى رفض النزول عنها بد تلك تطبيقا لمذهبه. ولما كان الإله عادلا فقد رمت البطة باليهودى الأرض وتركه المجوسى ولكن طول الألفة جعلت المجوسى يحمله إلى المدينة قتال اليهودى . جـ ٣٠٨/٩/١-٣١٠.

وفى رسالة الجامعة يأتي آدم أولاً ثم المسيح، عيسى، عيسى بن مريم قبل موسى مما يدل على النزعة الصوفية الاثرائية للرسائل^(١). ثم يأتي سليمان ونوح وإدريس وإبراهيم وكلهم من الأنبياء والحكماء الاثرائيين. فآدم من أولى العزم من الرسل مع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد. وكل نبوة تنتسب إليه. وهو أول مخلوق مركب من المادة والصورة، أبو البشر. وإذا كان الله قد اصطفى موسى لنفسه فإنه خلق آدم بيده. وحواء أم البشر. آدم والطبيعة والنبوة بداية واحدة. آدم فإن لأن جسمه ذو طبائع متضادة. وكانت الملائكة قبل خلق آدم أشخاصاً روحانيين. وهو خليفة الله في الأرض. كل شيء في الأرض مسخر له، الحيوان والطبيعة حتى ولو أتعب الحيوان. وعلم الله آدم الاسماء كلها وأمره أن يعلم الملائكة. والعلوم ثلاثة أصول وجوامع وفروع، شريعة وصناعة وملكة، آدم ونوح وإبراهيم. فآدم من أصول المعرفة. علم الله آدم الاسماء كلها وأمره أن يعلم الملائكة. ودعوته مثل دعوة المسيح تقوم على ضرب الأمثال. فآدم في كل نبي^(٢).

ولما كان لكل نبي عدو ورفيق فإن عدو آدم هو إبليس منذ خطيئة آدم. وقد تاب وغفر الله له بالكلمات التي تلقاها، مكتوبة بنور القدرة. ولم يظهر إبليس لآدم إلا في صورة النسبة. ورفض إبليس السجود له رفضاً لكرامة الايمان. ولقد عرف الله نفسه للبشر من خلال قصة آدم. وكان إبليس يركله على باب الجنة. لذلك تعلى إبليس اشتقاقاً المتحير والمتوقف. والعداوة مركبة في البشر منذ عداوة إبليس لآدم، وقابيل لهابيل، وجبار قوم لادريس، وفرعون لموسى، والنمرود لإبراهيم. آدم يمثل النفس للناطقة وإبليس النفس الشهوانية. وكان حب استطلاع آدم هو سبب الخطيئة، حب الرياسة والاطلاع على ما نهى عنه. لقد اشتاقت نفس آدم للمجهول. لذلك جاءت شريعة ضيقة العلم، حرجة التكليف، قليلة الخيرات، عقوبة له^(٣).

ولكل نبي رفيق، هارون لموسى، وعلى لمحمد. ولكن تحليل الأعداء يغلب على تحليل الاصدقاء. ويضم الأعداء مع الجبابرة والفراغة والتمردة، فرعون وهامان وقارون وجالوت ونمرود ومن يتبعهم من المتخلفين على الملك والرياسة ظلماً وعدواً بغير حق، في مجالس لم يستحقوا بأعمال ولا علوم. وهنا يبدو الرمز السياسي الأسطوري للواقع السياسي. وقد استدل جماعة المتكبرين جماعة المؤمنين كما فعل فرعون بل إسرائيل، والانس للحيوان، والجن للانس، ويختصر لآل دلود، وآل تبع، وآل حمير، وآل يونان، وآل سامان، وآل

(١) آدم (٦٠)، بنو آدم (٩)، المسيح (٩)، عيسى (٤)، عيسى بن مريم (٢)، إبراهيم (٤)، إسماعيل، داود، سليمان، أحمد، نوح، اسحق، إدريس، يعقوب، يوسف، جالوت (٢).

(٢) جـ ٥/٢٧/٤٦٣/١٢٧/٥٢١-٥٢٠/١٦٧/٩٠/٥٢١-٥٢٠/٤٤/١٦٧/٩٠/٥٢١-٥٢٠/٤١١-٤١٠/٤٦٢-٤٦١/٨٥/٨٩/٦٦١/٩٩/١٨١/٨٥/١٢٧/٣٠٦.

(٣) جـ ٥/٢١١/٢٤٣-٢٤٤/١٢٨/١٥٩/٨٦-٨٧/١٢٣-٧٧/٧٣/٦٦/٢٤٤/٨٢/٤٠٧.

أردشير، وآل عدنان، ونجاة الله الغيرين، وهلاك الأشرار. «تلك الأيام نداولها بين الناس». فالأيام دول، ويبدو آل يونان لشرار وآل سلسان أخياراً، وكلّ هوى الإخوان مع الفرس ضد اليونان. فاليونان بلغة العصر مستعمرون سياسياً وإن كانوا حكماء فلسفياً. وإذا كان الأخيار في الجنان فإن إبليس والشيطان وفرعون وهامان ومالك للغضبان كلهم في النار. فآدم له دوره في التاريخ، مرحلة من مرحلته بعد نجاته وهلاك عدوه، ولول من استخلف على دور المستر فأنكشفت عورته، وبعت العلوم، وأخرجها من السر إلى العلان. وحواء بقية دور الكشف. ولآدم دور آخر عند شجرة سدرة المنتهى إذا بدا دور السعادة بظهور النفس الزكية في يوم العرض الثاني إذا تجلت النفس للكلية. فالإقامة ريق للفتق، وإصلاح للخطأ، ورفع للسقوط. ولقد أعلم الله آدم ما أخفى عنه. ستكون الأرض نعمة وكرامة مثل تأييده بالإنعام والوحي، وإقامة الشريعة، والسجود لله، والعمل بالجسم، وإظهار الصنائع، وكثرة الأولاد، واتماع الدعوة^(١). الأنبياء جزء من فلسفة التاريخ وبقراآت الأدوار في الفكر للشيعي كما بدا عند المسجستاني، تحول تاريخ الأديان إلى فلسفة في التاريخ القائم على التحليل النفسي، وقراءة الحاضر في الماضي، والماضي في الحاضر.

واضح تضخم قصة آدم وإبليس في أشكال متعددة لبيان عداوة الشيطان لآدم التي تعبر عن روح المعارضة في الناس لفرعون ولقراعة وكل تفرعن كما هو الحال في معنى اللفظ في الثقافة الشعبية، وقراءة تاريخ الأنبياء قراءة سياسية، من تاريخ الصراع القديم إلى تاريخ الصراع الحالي.

كما تمثل أهمية قصة آدم في التراث للفلسفي، في الكلام ونشأة الفرق والأهواء في الحكمة لخطيئته وضرورة الخلاص، وفي الأصول نشأة القياس وفي التصوف الحدو للنفس وضرورة الوحدة. فلما غواه إبليس عرف آدم بدور الكشف وما فيه من الفوائد العقلية الباقية الخالدة، وأدرك قوته على باقي المخلوقات. واستعمل إبليس الحية في إغوائه فكانت الخطيئة «عصى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم». فآدم الأسطورة الحية جزء من التراث الشعبي القديم وليست قصة آدم في القرآن. هو استدلال على طريقة الخيال الشعبي والاعتماد على الأخبار المشهورة. ويسيطر إبليس على الإنسان بصور عدة منها جريانه في الدم في العروق كما هو الحال في الخطيئة الأولى في المسيحية. وفرق إبليس بين آدم وزوجه ونفرت منه الوحوش التي كانت قد آمنت إليه. أما بنو آدم فهم البشر بعد آدم، ذريته وعشيرته وأهله الذين ساروا في دور الكشف واستحكم العداء بينهم وبين الحيوانات ذات الطباع الجميلة، وتفاضلوا فيما بينهم كالحيوانات بناء على نفوسهم للشريرة^(٢).

(١) جـ ٢٠٠/٣١٣/٢٤٤/٥ - ٢٠٠/٢٠١/٣١١/٤١١ - ٤١١/٤١١/٤٦٢ - ٨٩/٨٥/٤٦٢ - ٦٦/٩١ - ٦٩.

(٢) جـ ٧٣/٥ - ٨١/٧٤/٨٢ - ١٩٩/٧٤/٨٢ - ١٥٩/٢٠١ - ١٧٨/١٨٠.

ويأتى عيسى قبل موسى فى الأهمية. استأنف للمسيح من الشجرة ونهى قومه. وضرب المثل بالحنطة والزوان على الرعاع والعوام وقتلة الأنبياء والمرسلين، روح الله وكلمته لى مريم، أبوة علوية وليست بشرية. أعطى الحواريين القوة، وصبرت الآيات والمعجزات على يديه مصدقا لما بين يديه من للتوراة والانجيل ومبشرا برسول من بعده اسمه أحمد. لذلك قال من لم يولد الولاد ويكن لم ير ملكوت السموات. فللفنس ولانتان، واحدة للجسم والأخرى للروح كما فعل آدم. وقد حرف أتباع المسيح كلامه، ويواجهه الله يوم القيامة به بعد أن كذبوا عليه، ولم يقل المسيح الا الصدق. كانت الدورة الخامسة فى عيسى المسيح يسوع مؤيدا بروح القدس. تكلم فى المهد. وكان كالمضغة بمعنى مضغة الشرائع وعصارتها ولبلابها حتى صار غذاء لمن اتبعه. كانت دعوته شبيهة بدعوة آدم فى ضرب الامثال كان ضعيف الجسم مثل المضغة. أراد اليهود افسادها ولكن الله حماه^(١).

وقد أخذ موسى من البقعة والوديعة المستورة، وتابوت السكينة من شجرة آدم. وكذلك أخذ منها آل هارون الى مستحقته من ولد إسماعيل الى خاتم الرسل، وهى الشجرة التى أصلها ثابت وفرعها فى السماء، تؤتى أكلها باذن ربها. وقد أمر الله الشجرة بالتوبة. كما قرب اليه موسى وراجت الشياطين تحت امرأة فرعون. جاء موسى وأخاه هارون الى فرعون حاملا للجنين كواسطة بين القوة والفعل. قبل موسى المولود بالقوة وبعد موسى المولود بالفعل. وشريعة موسى مثل المربية للولد. اصطفاه الله لنفسه كما خلق آدم بيده. النهاية مثل البداية، النشأة الأولى مثل للنشأة الثانية^(٢).

ثم جاء القرآن الثالث فى إبراهيم. وأوحى الله له بتطهير بيته للطائفين والعاكفين. فأولوا العزم يمتلون مراحل سبع: آدم ونوح وإبراهيم. وموسى وعيسى ومحمد ثم الفاتح. كان إبراهيم مثل العلة المتصلة بأمور الأصليين الفرعيين، إسماعيل واسحق. ووضع إسماعيل القواعد. وقد رفع إبراهيم رأسه الى السماء لمشاهدة الملكوت الأعلى. ورأى إبراهيم ملكوت السموات، وقدى إسماعيل بالذبح المستخرج من الجنة^(٣).

ثم عمل الجن تحت أمر سليمان، وأيد الله داود وسليمان بالملائكة. وغلب جالوت، وألان له الحديد. ويمثل ما أوحى به موسى أوحى به أحمد فى المقام المحمود. ثم رفع الله إدريس مكثا عليا، وأنفذ روح ذريته. ويبرز نوح للمؤمن فى مواجهة قومه الذين كفروا به،

(١) جـ ٥٢٢-٥٢١/٤٠٩/٥١٥/٤٤٨-٤٤٦/٤٣٢/٤٥٤/١٧٠/٥

(٢) جـ ٥٢٢-٥٢١/٤٠٩/١٧٧/٨٦/٥

(٣) جـ ٢٤٥-٢٤٤/٥١٦/٥٢١-٥٢٠/٥

واتهموه بالجدل وهو يحاول إقناعهم. وقام نوح بالأمر والنهي الجديد الثاني في وقت القرآن الثاني. فالأنبياء علامات على مراحل التاريخ، بيولوجيا للوحي وذرية الأنبياء. ويمثل نوح النطفة التي في قرار مكين متمكنة في أصلها ثابتة في فرعها قائمة بصورتها في القوة النبوية التي تتأسست منها الذرية الطاهرة من عقب نوح ممن كان في سفينة^(١).

وتذكر ألفاظ الإسلام والمسلمين عدة مرات^(٢). الإسلام دين واحد منذ آدم حتى محمد. وقد أخبر الله موسى في مناجاته له أنه على دين الإسلام. وكان إبراهيم على ملة الإسلام. وهو الذي سمي أمته بالمسلمين. يرتبطون بعروة الإسلام، الإسلام ملتهم، يجعلهم متوادين متراحمين بينهم. وهو مقابل الجاهلية. وتدعى الجاهلية أن محمد قد عمل في الناس السحر ليحولهم من الجاهلية إلى الإسلام. وهو نفس البيت الذي كان في الجاهلية والإسلام الذي ظهر فيه العلم والنبوة والآيات والمعجزات. وكان رؤساء المناقضين في الجاهلية هم رؤساء المناقضين في الإسلام^(٣).

والإسلام دين وسنة وهداية. وهو في نفس الوقت حرب وقتال واستشهاد. فقد استشهد الحسين بكربلاء فافتضح الإسلام. وهناك من يدخل بلاد الروم لاستنقاذ أسارى المسلمين. والإسلام شريعة أعياد، وأركان خمس، الإسلام أو الجزية أو القتال. وفرض فيه قول ﴿أهدنا الصراط المستقيم﴾ في كل يوم وليلة سبع عشرة مرة. وهناك خلفاء للرسول في سائر بلدان المسلمين لجباية الخراج وأخذ الأعشار والجزية. فلا بد للمسلمين من قيم بها في ظاهر أمور الدنيا. يرجع فقهاء المسلمين وعلماءهم إليه فيما يعرض لهم من خلاف. ودور الفقهاء والحكام والقضاة والعلماء وأهل العقل والرأي دور واحد وهو المشورة على الحكام. فالدين لازم للسياسة، والشريعة ضرورة للملك. يجتمعون للفتيا بين الحق والتخلف والبيع والتخفيف والاحسان وهي أحكام الشريعة بالنسبة للحيوان. وقد يجتهد الفقهاء ويتفقه العلماء طلبا للدنيا. وقد يظلم القضاة فليسوا كلهم عدول. ومن بين الجن يكون قضائها. وقد يكون الملك هو القاضي. وقد يختلفان. فالقضاة خلفاء الأنبياء، والملك حارس الدين^(٤).

(١) جـ ٤٠٨/٤٤٦/١٩٧/٤٤٦/٥.

(٢) الإسلام (٩)، دين الإسلام (٥)، عروة الإسلام، ملة الإسلام، شريعة الإسلام، الشريعة الإسلامية، علماء الإسلام (١)، المسلمون (٣)، زى المسلمين، أسارى المسلمين، طوائف المسلمين، فقهاء المسلمين، أحكام المسلمين (١).

(٣) جـ ٣٧٨/٤١٥-٣١٤/١٩٥/١٧١/١٦٦/١٧/٤.

(٤) جـ ٢٧٨/٣٦٨/٢٦٩/٤-٢٦٩/٣-١٦٣/٤-٢١٨/١٦٧/٢٦٧/٤-٢٨٠/٢١٨/١٦٧/٢٦٧/٤-٥٢٥/٤-٤٩٣/٤ جـ ٢ /

٢٣٤-٢٩٩/٢٣٦-٩/٣٦٠/٢٩٣/٢٠٩/٣٦٠/٢٢٥/٢٢٥/٢٣٥.

وتكشف فوائج الرسائل وخواتيمها عن الجو الدينى الثقافى العام، البسمة والحملة كالعادة والصلاة والسلام على الرسول وآله، فى أول الرسالة أو فى وسطها أو فى نهايتها، وارتباط كل شيء بالمشيئة الالهية مع بعض الأساليب والعبارات الفلسفية مثل ينبوع الحكمة وصفاء الجوهر، ودعوات بالتوفيق وطلب العون والممدد من الله^(١). وتبدو البيئة الدينية فى خواتيم الرسائل، ودعوة الله بالتوفيق فى صيغة "وفقك الله" للمخاطب ولجميع الاخوان لطريق السداد والهداية الى سبيل الرشاد مع صياغات مختلفة تضم أينما كانوا فى البلاد، والوصول الى دار الاسلام برحمته والتوفيق للصواب بقضله وهو نعم للمولى ونعم النصير مع الصلاة على النبى. وقد تكون دعوة الله بالتوفيق للصواب. وقد تكون الدعوة بأفعال "اعاننا الله" "لوجئنا الله" أو أعانك الله. كما تبدأ عبارات أخرى بالله مباشرة مثل الله المستعان، وهو الذى يهدى من يشاء الى صراط مستقيم، بمشيئته وقوته وحده. وقد تبدأ بأفعال مثل سؤال الله للهداية وبلوغ الصفاء. وقد يأتى ذلك فى نهاية الجزء وليس فى نهاية كل رسالة الا الرسالة الأخيرة. وأحياناً يعلن عن إتمام الرسالة ثم للصلاة والسلام على الرسول. كما تظهر "الله أعلم" كثيراً بالرغم من علم الاخوان الغزير، تواضعاً ورغبة فى مزيد من العلم^(٢).

$\sqrt{7} \rightarrow 389/107/177/807/813/778/707/389-388/1 \rightarrow 170/777/828/89/17/178/8 \rightarrow (1)$
 $.177/\sqrt{7} \rightarrow 377/789/879/11.$

(٣) من العقيدة الى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية، الدعوة الى السلاطين الى الدفاع عن الشعوب، مبدولى، القاهرة، ١٩٨٧ ص ٧-٥١.

للاضطهاد، والدين وسيلة للثورة. والكل الى رسول الله منتسب، وكلاهما يعتمد على الكتاب والسنة. لذلك كانت الاختلافات في الدين هي في الحقيقة تعبيراً عن تباين المصالح. ووحدة الدين لا تعني وحدة المصلحة. الذين سلاح ذو حدين يقوم بوظيفتين متباينتين بل ومتعارضتين طبقاً للتكوين الطبقي للمجتمع. وتغلب على الخطب الاستشهادات القرآنية. والأساليب القرآنية بل والتوجهات القرآنية مثل إدراك الطبيعة حكمة التمايز والاختلاف في أسلوب إنشائي خطابي أشبه بخطب المساجد أيام الجمع والأعياد، يصل أحياناً الى الحد السجع الركيك. ونتجه كلها نحو الاثرالقياسات. والاشارات الالهية والتصوف والوجدانيات دون فكر أو اشكال ودون تحليل لقضايا الواقع وأوضاعه الاجتماعية، تقوم على التصور الهرمي للعالم وقسمته الى أعلى وأدنى، علة أولى وعلل ثانية، مع بعض الأدعية والأدعية المضادة طبقاً لأمراض المصالح. والدرس المستفاد هو أن القوة ليست في الحكم ولا في الجسم بل في العقل. وبالتالي يكون السؤال هل العقل أداة للتبرير أم للتغيير، للقهر أم للتحرر^(١)

٤- آليات العرض النسقي الشعبي. يتضح في "رسائل" إخوان الصفا وفي الرسالة "الجامعة"، وفي "جامعة الجامعة" تماثل كل شيء مع كل شيء، الدين، والفلسفة، والعلم، واللغة، والكون، والطبيعة، والتاريخ، والامسان، والأعداد، والأفلاك، في موسوعة شاملة تعطى صورة وافية عن حالة الثقافة القديمة في النصف الثاني من القرن الثالث، بعد الكلداني وقبل الفارابي^(٢). فالعرض النسقي الشعبي تاريخياً عند إخوان الصفا سابق على العرض النسقي المنطقي عند ابن سينا في النصف الأول من القرن الرابع. وهو تطور طبيعي من الثقافة العامة الى ثقافة النخبة، من فلسفة العامة الى فلسفة الخاصة، ولكن بنيويها يمثل العرض الشعبي انهيار العرض المنطقي. ويمكن تطابق التاريخ مع البنية من العرض النسقي الشعبي في النصف الثاني من القرن الثالث (إخوان الصفا) الى العرض الجزئي والكلّي (الكلدي، الرازي، الفارابي) في القرن لثالث والنصف الأول من القرن الرابع (إخوان الصفا) الى العرض النسقي المنطقي في النصف الأول من القرن الرابع (ابن سينا).

وأسباب تأليف "الرسائل" ثلاثة: الأول تبديد الأخطاء العلمية الشائعة والتي تجد تبريرات لها في سوء تأويل القرآن والذي لا يقوم على اللغة الحريية والمعاني الاشتقاقية للأسماء. وهو سبب يتطرق بالموروث. والثاني التحول من النقل الى الابداع ووضع الثقافة الولادة داخل الثقافة الموروثة بعد أن أصبح الولاد موروثاً شعبياً ثانياً يجاور الموروث

(١) جـ ٢٠٦/٢٧٨/٢٧٦/٨/٢٠٧-٢٠٦/٢٧٨/٢٧٦/١٧١/٢٦٩-٢٦٨/٢٤٧/٢٠٧-٢٠٦/٢٧٨/٢٧٦/٨/٢٠٧-٢٤٧

٢٧٦/٢٦٩-٢٦٨/٢٦٦/٢٦٢-٢٦١/٢٥٨/٢٥٥/٢٤٨.

(٢) تعتبر أول موسوعة في الحضارات القديمة قبل موسوعات الحضارة الغربية وسيطا وحديثا.

الأصلى ويزاحمه فى قسمة نسقية رياعية جديدة بعد اختصارها وضم العروض الجزئية والكلية، وتوضيح ما غمض منها بسبب نقلها من لغة الى لغة فى عصر الترجمة^(١)، والثالث تركية العقول وتبنيه النفوس وإعطاء دائرة معارف من كل علم.

ومع ذلك اختلفت الرسائل فيما بينها كما. وطال بعضها الى حد الاسهاب. وأحياناً تكون الفقرات الرابطة طويلة للغاية تعبر عن معار الفكر كله. كما قد تصل الدعوة للقارئ الى صفحات بأكملها داخلية فى تحليل الموضوع ذاته. وقد تطغى أحياناً على عناوين بعض الرسائل. قد تطول مقدمات بعض الرسائل على طريقة الكندى فى رسالته الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى. وقد تكون فى البداية أو فى الوسط أو فى نهاية الرسالة.

وهناك فقرات تبين أن الرسائل كانت مكتوبة من قبل، ربما من مصادر مجهولة أو معلومة، وربما من صياغات سابقة^(٢). توحى بعض العبارات بأن الرسائل كانت مكتوبة كمجموعة من الأفكار ثم وزعت حسب كل رسالة على حدة دون تأليف كل منها تأليفاً مستقلاً^(٣). ويظل موطن الإبداع هو وجود الوحي التاريخى فى الوعى الجماعى فى تفاعل مع الواقع السياسى والاجتماعى، تفاعل للثقافة والسياسة، الماضى والحاضر، الدين والثورة. ويبدو ذلك فى شرح معنى قول الحكماء الانسان عالم صغير، وأحواله داخل الموروث فى ثقافة ابداعية جديدة حتى وإن لم يتم التزاوج العضوى بينهما كما تم بعد ذلك فى العرض النسقى. هناك إحساس بإبداع جديد وليس تكرار القديم، بداية الدمج العضوى بين الوافد والموروث، بين علوم الوسائل وعلوم الغايات.

ويغلب على الرسائل كلها طابع الاثراق وهو طابع الدين الشعبى، ترك الدنيا والتوجه الى الآخرة واحترام الأئمة. وقد تتحول الاثرايات الى بكائيات نعياً للعصر وترحماً على الماضى كما هو الحال فى بعض الجماعات الاسلامية المعاصرة. ويستعمل الاخوان لغة الرمز والاشارة كما هو الحال فى كل النزعات الصوفية يتم به للتعبير عن مذهب متسق بأسلوب شعبى، الأساطير والخرافات والحكايات والقصص على لسان الحيوانات^(٤). ويتدخل

(١) ولقد تكلم فى هذه الاشياء من قبلنا الحكماء الأولون ودونوها فى الكتب وهى موجودة فى ليدى الناس ولكن من أجل أنهم طولوا فيها للخطب ونقلوها من لغة الى لغة أغلق على الناظرين فى تلك الكتب فهم معانيها وضاعت فى الباحثين معرفة حقائقها. من أجل هذه صلتنا هذه الرسائل وأوجزنا القول. فيها شبه المنخل والمقدمات لكما يقرب على المتعلمين فهمها ويسهل على المبتدئين النظر فيها جـ ٢٠/١ على قدر الطاقة، جـ ٢٦٧/٤.

(٢) وتلك أهمية الدراسات الاستشرافية الحفزية.

(٣) "ويعد هذه زيادة لم توجد فى سائر النسخ ولطها أريدت من رسائل متقدمة" جـ ٢٢١/٣.

(٤) "من أجل أن مذهب اخواننا" جـ ١٥٨/١

الأسلوب القرآني الحر مع النثر الفني لتقوية الأسلوب مع الأدعية والتوصيات، والذي قد يصل أحياناً إلى حد السجع السطحي والأدب الركيك في العصر العثماني المتأخر.

ومن أهم ما يميز أسلوب الرسائل مخاطبة القارئ كما هو الحال في التراث الشعبي. فالمستمع جزء من المقرء والمغنى والخطيب في كل اللغات التقليدية^(١). فهناك مشروع مشترك بين المؤلف والقارئ. مشروع فكري تتلقى حضارى سياسى تاريخى واحد، طالبا تأييده بالروح وإن لم يكن بالمصلحة، الداعى والمدعو، الشيخ والمريد، والمشاركة معه فى التحقق من صدق الأقوال. فالكتاب خير من يعبر عن إحصاسات القارئ ووضعه المأزوم. وهو أسلوب قرأنى فى مخاطبة الرسول والمؤمنين بحروف النداء وألفاظ القول وبضمائر المخاطب المفرد والجمع. والغاية منه تجنيد الناس للانخراط فى سلم الأخوان اعتمادا على فلسفة الانذار وشفاعة الإخوان، باعتبارها حركة سرية واستراتيجهم. فالنص نداء الى العمل، وتوجه نحو سلوك القارئ ابتداء من فهمه، لا فرق بين مخاطبة النفس "أعنا الله" ومخاطبة الآخر "واياك أيها الاخ" نظرا للتوحد بين الأنا والآخر، بين الكاتب والقارئ. وأحيانا يكون الخطاب نافذا للناس كما يفعل الخطيب المعاصر لاصطلاحهم الاحساس بالذنب وطلب التوبة والمغفرة بالانخراط فى سلك الإخوان. ويطلبه الخطاب بالتأمل فى الطبيعة وفى النفس، فى الأفاق وفى الأنفس، فى الخارج وفى الداخل حتى يتحقق المستمع من صدق القائل.

ويبدأ الخطاب بصيغ النداء المختلفة بحروف النداء أو بدونها وللتوجه إلى القارئ مباشرة بضمائر المخاطب. وقد سبق حروف النداء ضمائر المخاطب المنفصلة مثل "أنت"، "انتم" أو بصيغ نداء الذات فرداً أو جماعة مثل "هيا"، "هلم" دون فعل "أنت أيها الاخ" أو بفعل "أمر كن أيها الاخ" أو بحرف جر "فعلك أيها الاخ" أو بفعل الشرط في الماضي "إذا كنت أيها الاخ" أو بفعل الأمر المخاطب، "فكن أيها الاخ".^(٢) وقد تكون أفعال الأمر أفعال التحذير والدعوة إلى الانتباه والاستعانة بالله من الشر والغفلة والتأمل والتفكير والنظر، والدعوة إلى العلم والاعتقاد وأداء الواجب.^(٣) وقد تأتي هذه الأفعال في صيغة الأمر مباشرة دون حرف

(١) ويتضح ذلك في خطاب لزعماء الأمريكيين الأفريقيين أمام جماهيرهم فيما يتعلق بالحقوق المدنية.

(٢) من أمثال هذه الصيغ علم بنا إليها الاصح جـ ١٨/١٩/١٣٤/١٣٧ فكن إليها الاصح جـ ١/٢٧٤-٢٧٥ جـ ٤/٥٣٨ فتعني إليها الاصح جـ ٢/٥٤٦-٦٣ جـ ٣/١٢٠ فلذا كتبت جـ ٣/٧٨.

(٣) أصيدك أيها الأخ — ٤٥/٤ قاشروا، فاشكروا بهم — ٤٣/٤ — ٥١/١٨٨ وأعيدك بها — ١٧١/٢ وأعيدك — ٣١٦/٣ — ٢٦٠/١ فاقبته أيها الأخ — ٤٠/٤٤٥ — ١٩٨/٢٦٨ — ٢٦٧/٢ — ٣٣ — ٣٢/٢ — ٥٥٠ فاحرص — ١٦٠/٣ — ٢١١/٤ لبيك الله — ٤٥٠ — ٤٤٩/٤ — ١٧٨/٢ — ١٦٧ — ١٦٨/٣ فإذا تفكرت — ١٥٦/٣ فقلظوا أيها الاخرون — ٤٧/٤ فاعلم أيها الأخ —

النداء والمنادى^(١). ثم تأتي أفعال الواجب والصبر والبشارة والفتح القريب^(٢). وقد تكون أداء استنهام تدعو الى المشاركة فى الفعل واستتكار عدم الفعل^(٣). والغالب هو فعل الامر "اعلم" مما يدل على أن الرسائل للأعلام ونشر العلم^(٤). وقد يأتى النداء فى صيغة الشرط مثبتا مثل "إذا تأملت"، "إذا سمعت"، "إن بادرت"، "إن أمنت النظر" أو منغيا مثل "وإن لم يتحقق". ويعنى الشرط الأدب فى الحوار وتفترض الحرية للمستمع^(٥).

ويتكرر النداء فى صيغه المختلفة أول الفقرة وهو الأغلب ووسطها ونهايتها وهو الأقل. وأشهر "اللازمات" أعلم أيها الأخ أيك الله وإيانا بروح منه". ويعطى القارئ لقب الأخ فى صيغة "أيها الأخ" أو "يا أخى". تتكرر صيغة "يا أخى" كثيرا ثم تكبر بالانقلاب والدعوات وطلب تأييد روح الله ويضاف ليه لقب أو عدة الألقاب أشهرها "الأخ البار الرحيم". وأحيانا جمعا "أيها الاخوان الأبرار الرحماء". ويدل لقب "الأخ" على مدى القرب بين الاخوان والجمهور وطلب للتأييد لهم وله بروح الله ومدى اشتراكهم معا فى هدف أسمى واحد. وهو أخ رحيم بار بأهله، رحيم بالأغراب وهو الغالب، وأحيانا يضاف لقب الرحيم وحده للأخ فالرحمة بالأغراب أولى من البر بالأهل^(٦). ولكن المعنى هو الغالب على الجمع، فالخطاب فرد، من فرد الى فرد، تراملا للأرواح^(٧). وللصيغة الأكثر ترددا هى "أيها الأخ البار الرحيم أيك الله وإيانا بروح منه"، الصيغة الأكمل والأمتل لأنها تصف الأخ بالبر والرحمة وتطلب

= جـ ٣٧٧/٢ - جـ ٢١١/٣٩٩/٣ - جـ ٤٨/١ فاصد أيها الأخ جـ ٤٤٣/٤ فينبغى لك جـ ٥٧/٤ فليكن أيها الأخ جـ ١٥٦/٣ فليكن الله أيها الاخ جـ ٤٤٥/٤.

(١) فالتبته جـ ٤٦٢-٤٦٣/٥ - جـ ٤٨٦/٥ - جـ ١٤٨/٤٤٢/٢ فاحذر جـ ٤٨٤/٤ - جـ ١٨٩/٢ فانظر جـ ١١٨/٤ - جـ ٥١١ - جـ ١٧١/٢ - جـ ١٤٠/٣٩٩/١٣٩ - جـ ١٧٣/٤٧/٣ - جـ ٢٨٦/٤٧/٤ - جـ ٤٤٩/١٢٢/٤ فاجتهد جـ ٤٠٣/٤١٣/٤ - جـ ٤٢٨ - جـ ١٨٣/٢١/٢ - جـ ٢٨٢/٤ فتفقد جـ ٤٧/٤ - جـ ٤٢٣/٤ فاحذر جـ ٥١/٢ - جـ ٤١١/٤ فاقهم جـ ٥/٩٩/٧٩ - جـ ٣٦/٤ فلا تظنن جـ ٥٠٠/٦٠ - جـ ١٤٠/٢ فلذا تاملت جـ ١/١٠٩/٢٣٢ - جـ ٢١٧ فماذا ترى جـ ٨٧/٤ فتفكر جـ ٩٩/٧٩/٤ واعلم جـ ١٣٠/٢ ولا يخفى عليك جـ ٤٨٥/٤.

(٢) فينبغى جـ ٢٩/٣ فلذا اردت جـ ٢٤٧/٣ فيتغير اذا اردت جـ ٤٤/٤ وينبغى أن لا تطلع جـ ٤٥/٤ فليشروا، فليفتوا بهم جـ ٤٣/٤.

(٣) مثل لك يا أخى جـ ١٨-٣٣/١٩-٣٤.

(٤) ذكر "علم" حوالى ٢٠٠ مرة مع مشتقاته علم أفضا، اعلموا، وقد علمنا، وأنت تعلم.

(٥) جـ ٣١٦/١٢٣/٢٧١/١٩٦/٤.

(٦) أيها الأخ جـ ١٩٦/١٤٨/١٨٦/١٧/٤٠٠ - جـ ٤٥١ - جـ ٤٥٢ - جـ ٤٦٢ - جـ ٤٦٥ - جـ ٢٦٧/٣ - جـ ٢٦٨/١٩٨ - جـ ٣٢ - جـ ٤٥٥ - جـ ١٨٨/٥١ - جـ ٣٧٧/٣ - جـ ٢١١/٣٩٩/٤٤٣/٤ - جـ ٥٢/٢١١ - جـ ١٨٦/٣ - جـ ٤٤٩ - جـ ٤٥٠ - جـ ١٦٨ - جـ ١٧٥/١٦٧ - جـ ٣٨٨ - جـ ٣٨٩/٤ - جـ ١٣٧ - جـ ٦٣/٢ - جـ ٦٤ - جـ ١٥٦/١٢٢/٣ - جـ ١٧/٤ - جـ ٣/٧٨.

(٧) أيها الاخوان (٣)، اخواننا (٢)، أيها الاخوان أيكم الله وإيانا بروح منه (٢)، ولا ينبغى لافخواننا للفضلاء الاخبار أيهم الله وإيانا بروح منه (١)، فلذلك أردنا لافخواننا أيهم الله وإيانا بروح منه (١) وليس هذا مذهب اخواننا الكرام أيهم الله وإيانا بروح منه (١) يا أخى (٥٠٠) يا أخى أيك الله بروح منه (٢).

له وللأخوان التأكيد بروح الله. ثم تصغر الصيغة بأسقاط صفتي البر والرحمة أو الدعوة أوتتغير من البار الرحيم إلى البار الحكيم أو إلى البار وحده^(١). وتكثر الدعوات للقارئ بالتوفيق وللتأييد من الله في صيغة "أيّدك الله"، "وفّقك الله". فالقارئ جزء من خطاب المؤلف، يشارك معه في مدلول الخطاب كما يفعل القرآن. وتكون الدعوة والعياذ بالله من الأضرار، وهي دعوة للمتكلم والسمع للمؤلف والقارئ في آن واحد. وتتم مخاطبة القارئ بأدب جم ويتعاطف شديد وباحترام كامل لرأيه ويدعوته إلى الاجتهاد والنظر والتفكير والتأمل والفهم والتفقد والانتباه والمعرفة والاعتبار والصبر على العلم حتى ينكشف في النفس. كما يخترم اعتراضه. فلا يجبر أو قهر^(٢). وأحياناً يكون الفعل في صيغة الماضي مثل "علمنا" أو في صيغة المضارع "تعلم"^(٣).

وتظهر أفعال القول مما يدل على شيوعها في التأليف بصرف النظر عن الواقد في الاستعمال الشهير الذي أخذ أكثر من حجمه وهو "قال أرسطو" والذي أصبح في الاستشراق شعاراً للتبعية الحضارية. وتكثر في رسالة "الحدود والرسوم" في تعريف المصطلحات بأسلوب "إن قيل .. يقال". وهناك صيغ أخرى عدة كلها تبدأ "فإن قيل"، وجواب الشرط مرة فعل أمر "قل"، ومرة مبني للمجهول "يقال". وكذلك تستعمل صيغة "تقول" مما يدل على أن المتحدث هو الوعي الجمعي وليس الآخر. وقد تستعمل صيغة "قال" مفرداً أو "قالوا" جمعاً وصيغة "تقول" هي الأكثر انتشاراً وليس القائل أرسطو أو اليونان بل هي عادة عربية في أسلوب العرض استعملها القرآن في صيغة "قل". وظهر في أسلوب التأليف في العلوم الإسلامية الرد على الاعتراضات مسبقاً من أجل صياغة خطاب محكم شامل. "إن قيل" فعل الشرط، "قل" جواب الشرط^(٤). لا تعبر أفعال القول عن التبعية للآخر بل على التحول من النقل إلى الابداع. وقد يكون القائل "بعضهم"، غير محدد مع اللثناء عليه "نعم ما قيل". وقد تكون الصياغة فعلية أو اسمية^(٥).

(١) أيها الأخ البار الرحيم أيّدك الله وإيقنا بروح منه (٤٠)، أيها الأخ البار الرحيم (١١) جـ٤/١٩/٥٣٨ جـ١/٢٦٠/٤٨ جـ٢/١٧١/٤٤٥ أيها الاخ أيّدك الله (١)، أيها الأخ البار (١)، أيها الأخ البار الحكيم (١)، أيها الأخ البار الرحيم وجميع لغواتنا (١)، أيها الأخوان الأبرار الرصاء جـ٤/٤٧.

(٢) جـ٣/٣٢٠ جـ٤/١٨٧-١٩١/٣٠٣ جـ٣/٣٠٣.

(٣) اعلم (١٢٥٠٩)، اطعوا (١١) انتبه (١٠)، انظروا (٥)، اجتهد (٤)، تفكر (٢) تفقد، إصبر، اعتبر (١) علمنا، فهمنا، اخترنا (١).

(٤) نقول (٢٢٠)، قيل، يقال (١٤٠)، قال (٣٠)، قوله (٨)، أقول (٩)، قالوا (٥)، فلن قيل، فلذا قيل، قل (١) جـ١/٢٠٠-٢١١/٢١٧/٢٢٧.

(٥) أفعال الماضي (٣٤) جـ٤/٦٤ جـ٢/٨٧-٣٩٧/٨٨ جـ٤/٨٣ جـ٢/٤٠٥ جـ٣/٣٣٨/٣٣٨ أفعال الحاضر (١٢). جـ٣/٣٧٨/٣٢٢ جـ٤/٤٣٢/٤٥٠/٤٥٥ جـ١/٢٩٨/٣٠٢/٣٠٥ وأفعال المستقبل (٢٥) جـ٤/٤٥٠/٢ جـ١/٢٩٨/١١٤/٣٢٥ جـ٤/٤٣٢/٤٥٥/٢٩٨.

وتستعمل ألفاظ البيان والتبيين لشرح الفكر وكأن الخطاب نظرية في البيان والإيضاح. ويكون البيان في الماضي والحاضر والمستقبل كأفعال ثلاثة متلاحقة "كما بينا"، "كما نبين"، كما سنبين. وأحيانا يتم البيان في فعلين فقط الماضي والحاضر، الماضي والمستقبل أو الحاضر والمستقبل. ويكون مع ضمير المتكلم الجمع أو بدونه عندما يتكلم الشيء بنفسه. وقد تسبق الإرادة فعل البيان "أردنا أن نبين" للدلالة على أن التبيين فعل شعوري. وقد يضاف ضمير يعود إلى الشيء المطلوب بيانه. وقد يكون البيان سلبا أي ما لم يتبين. وقد يكون فعلا أو اسما. والبيان فعل وجوب، إخراجا للفكر من دائرة الغموض إلى الوضوح^(١).

وهناك بؤرة للفكر ومحور رئيسي فيه تعود إليه الرسائل باستمرار وتمنع من الاستطراد والشرح خارج الموضوع. فبعض الموضوعات تحتاج إلى إسهاب في الشرح ويحال إلى كتب أخرى مثل كتب القرائات وأدوار الألف أو كتب أحكام التحاويل أو كتب المواليذ أو كتب التفسير. يطول شرح الموضوعات مثل العظام، والأقوال المجملة، والعلل^(٢). وهناك ترتيب للشرح، ما يتم شرحه أولا أو آخر. وأحيانا يضم فعل البيان مع فعل الشرح تأكيداً على أن البيان شرح، وأن الشرح بيان، وأنه شرح موجز مخافة التطويل.

وتظهر أفعال أخرى تحيل الكل إلى الجزء، وترد أول الكلام إلى آخره وآخره إلى أوله مثل "فلنرجع"، "لأردنا"، "أشرنا"، "أسرنا"، "مثلنا"، "وصفنا" في صيغة الماضي، أو في صيغة الأمر "فلنرجع"، "فليعتبر". ويحال الجزء إلى الكل إما إلى رسائل من الداخل أو إلى مصادر في الخارج. وقد تكررت صيغ فعل "نذكر" ومئات المرات مما يدل على وحدة الموضوع. فالذكر حاجة شعورية ورغبة وإرادة من أجل بيان بداية الموضوع ووسطه ونهايته. لذلك تظهر تعبيرات "احتجنا أن نذكر"، "نحتاج أن نتذكر"، "نريد أن نذكر"، "وجب أن نذكر"، في الماضي لتذكير ما فات أو في صيغة المبني للمجهول. وقد يكون الفعل في المضارع لبيان استمرار الشرح أو في صيغة إسمية "كما هو مذكور"^(٣). وقد يحال الجزء إلى الكل، رسالة إلى باقي الرسائل وأكثرها إلى المبادئ العقلية^(٤). وتبين هذه الاحالات القصد

(١) كما بينا (٢٠٠)، قد بينا (٨٠)، بيان (١٣) نريد أن نبين (٨) احتجنا أن نبين (٢)، لم نبين (١).

(٢) ج ٨/٣ - ج ٢٦٦/٣٢٨/١ - ج ٢٦٦/١٢٢/٢ - ج ٣٣٠/٤٤٥/٤٣٨ - ج ٣٣٠/٤٤٥/٤٣٩ - ج ٤٥٤/٤٥٢ - ج ٤٥١/٢ - ج ٢٧٢/٣ - ج ٤٦٥ - ج ٢٦٦/٣٧/٣ - ج ٢٩٩/١ - ج ١٠٧/٣ - ج ٦٩/٤٣٣/٢.

(٣) وقد ذكرنا (٣٥) كما ذكرنا، نريد أن نذكر، نذكر منها (١٠)، كما ذكر (٨)، التي تقدم ذكرها (٧)، ما يأتي ذكره، تركنا ذكرها، كما هو مذكور (٦)، وإذ قد ذكرنا، وكل ذكرنا (٥)، نحتاج أن نذكر (٤)، على ما ذكرنا (٣)، مثل ما ذكرنا (٢)، الذي ذكرنا، ونكرناه، وإنما نكرت، ذكرت، وقد ذكر كما بينا ذكرها، فلنذكر (١).

(٤) للمبادئ العقلية (٢٨)، للحل والمصوب (٢٥)، البحث والقيامة (٢٠)، الحيوانات، السماء والعالم، الهوى والصورة (٢٧)، الطلسمات والسحر والعزائم، الأعمال الروحية، الموسيقى (١٥)، الإنسان عالم صغير، أحكام النجوم (١٤)، تركيب الجسد (١٣)، المعادن (١١)، الأكوار والأدوار، لتكون والفساد (١٠)، للصناعات العملية (٩)، مسقط للنفقة، خصال المؤمنين، للحل والمطلولات (٨)، العقل والمعتول، الأعمال الروحية (٧)، -

الكلى والمنظور النعقي بالرغم من نقد المجتاهي للاخوان. والفرض من الاحالة عدم التكرار من أجل للتركيز على الجديد والتحول من النقل الى الابداع.

وتخضع الرسائل لترتيب منطقي متسلسل، البداية بالبعد لأنه أول العلوم، والعند مقدمة للحكمة التي تسمى الفلسفة. وأحيانا لا تذكر اسم الرسائل بل رقمها مثل الرسالة الأولى أو الثانية مما يدل على ترتيبها الذهني. وتذكر عدة رسائل في نفس الموضوع مما يدل على خضوع الرسائل لموضوعاتها. وقد تكون الاحالة استرجاعا واستدراكا على ما سبق تلخيصه لربط السابق باللاحق، إحالة مستمرة الى الذات من أجل بيان وحدة المنظور وليس ترجسية أو انكارا لدور الآخرين^(١).

وتدل بعض الأعمال على المسار الفكري، في أول الفقرات أو في وسطها أو في نهايتها وهي أفعال الذكر والبيان والشرح والتعليل وللقصد مما يدل على أفعال الشعور وراء عمليات التحول من النقل الى الابداع. فالفكر مسار وقصد وغاية مع دفع تهم سوء النية ولعب الصبيان وتخريف الاخوان^(٢). ويتم الحديث عن المسار السابق والاحالة الى شرح طويل ثم يتكرر في شرح صغير ليقرب للمتعلمين فهمها بداية بشرح الألفاظ^(٣). وقد ينكر الأصل ثم تأتى الفروع. كما يبدو مسار الفكر في فعل الشرط وجواب الشرط. والدليل أحد طرق البرهان. لذلك تكثر الصيغ الاسمية للفظ الدليل^(٤). وقد يستعمل التعليل من أجل بيان مسار الفكر، فالفكر يصف موضوعا في العالم^(٥).

= رسالة الهندسة^(٦)، خلاص العدد، قناموس، الأخلاق^(٥)، الآراء والمذاهب، جغرافيا الأرض^(٤)، الآلام والذات، نشأة النفوس الجزئية، الارتماطيقى^(٣)، الاخلاق الزجر والعزلة، الحركات، اختلاف اللغات، كراهية الحيوان للموت^(٢)، الجومطريا، الأسطرونوميا، شرح المقولات العشر، تأثير النجوم في المواليد، الصفات والموضوعات، التعليم، المبادئ والجزئيات، الدعوة الى الله، سياسة النبوة وملكك^(١). وهناك بعض الاحالات الى للترجمات الارسطية دون ذكر اسمه مثل سمع الكيان، وبالاسم المعرب.

(١) جـ ٢٠٣/١ جـ ٣٢٩/٣ جـ ٤٠٢/٤ جـ ٤٦٠/٤ جـ ٤١٤/٤ جـ ٢٩٢/٣ جـ ٤٢٠/٤ جـ ٤٢٣/٤ جـ ٨٢/٤١٦ جـ ٣٢٩/٣ جـ ٤٠٣/٤ جـ ٤٠٤/٤ جـ ٤٥١/٤ جـ ٩٥/٣.

(٢) جـ ٣١٨/٢٩٩/١ كما نكر أولا جـ ١١١/٣ وقد نكر جـ ٣٩٤/١ واذا نكرنا جـ ٣٩٨/١ واذا نكرنا جـ ٢٥/٢.

(٣) لما كان .. علمنا .. جـ ٢٧١/٢٥٣/٤ جـ ٣٩٠/١ جـ ٤٨٠/٤ جـ ٢٠٢/٢٩٩/١ جـ ٣٠٤/٣ جـ ٢١٠/٣٠٥ جـ ٤/٤٥٥/٢٩٧/٤٤٥/٢٩٧ جـ ١٩٢/٤.

(٤) مثل ومن الدليل^(٥)، والدليل على ذلك^(٣)، والدليل أن^(٢)، واذا قمنا للدليل. وكل هذه دلالة، والدليل على ما قلنا، دليل آخر، وكفى بهذا دليلا^(١).

(٥) فمن أجل هذا جـ ١٤/٤/٦/٤ نكر الحل جـ ٤١٦/٢ جـ ٤٨٠/٤ جـ ٢٠٢/٢٩٩/١ جـ ٣٠٤/٣ جـ ٢١٠/٣٠٥.

وتتحقق الرسائل من صحة الأقوال السابقة. تمارس العلم ولا تكتفى بنقله. فالتجربة الإنسانية واحدة. وتحاجج الخصوم، وتبطل نظريات قدم العالم، وتثبت حدوثه، ليس بالضرورة على طريقة المتكلمين. ويقوم التحقيق على ثلاثة معايير للعقل والتجربة والنقل الصحيح من أجل تبراة الحكماء من سوء التأويل. وتدعو الرسائل الى التحقق من صدق أقوالهم بممارسة العلم نفسه، ومعاودة نفس التجارب من أجل الانتهاء الى نفس النتائج. العلم النظري يعتمد على العقل، والعلم التجريبي يقوم على معرفة العلل والأسباب، لا فرق في ذلك بين الرياضيات والطبيعات. كل العلوم قابلة للتحقق من صدق نتائجها بما في ذلك الإلهيات. ويقوم التحقق على الاستدلال بكل أنواعه للنظري والتجريبي والتاريخي. فتصديق القول في العقل وفي الواقع وفي النقل الصحيح. وقد يحتاج التحقيق الى عمل كما هو الحال في الهندسة من أجل البرهان. ويتم التحقق أيضا من تراث الأمم السابقة بنفس المقاييس. ويشمل العقل النظر والاستدلال والبرهان والرد على الاعتراض أو تخيله سلفا والبداهة والقياس. ولا ينفصل العقل المليم عن صفاء النفس وتجردها. فهي شرط للنظر لما كانت الأخلاق شرط المعرفة. وسكون النفس لحكم العقل مقياس لصدقه. والعلم الشعوري هو الحامل للعلم النظري والعلم التجريبي على حد سواء. والتجربة المقياس الثاني للتحقق من صدق القول. وهو سبيل العلماء وأهل الصناعة. والمقياس الثالث هو الدليل النقلى أى الخبر الصحيح. والدليل النقلى لا ينقل بذاته بل بتطابقه مع الدليل النقلى والدليل التجريبي، وبالتالي يظهر تطابق الوحي والعقل والواقع. وتظهر كلها في النفس. يظهر الوحي فى آيات الطبيعة وأفعال الأنبياء. وأحيانا يشخص الاخوان الوحي للاقترب من ثقافة العامة. فالشريعة محمدية، والملة هاشمية، واستعمال بعض تشبيهات الشيعة مثل الركن والمقام^(١).

وبهذه المراجعة يبطل الخطأ، ويتبدل الوهم، ويتحول الفكر من الظن الى اليقين. للظن زعم وادعاء علم^(٢). وبالرغم من أن فكر الاخوان فكر فلسفى شعبي الا أنه أيضا يرجع الأفكار الشائعة عند العامة مثل أولاهم عن قوس قزح^(٣).

(١) جـ ٣٠٥/١- ٤٦١/٤- ٧٤/٢٠٠- ٩٢/٢- ٩٣/١٣٦- ٤٣٤/٤٣٨- ٤٧٧/٤٧٨- ٥٧/٣- جـ ٩١/٣

٢٠٥/١٤٨ جـ ١٤٩/٢٥٣- جـ ٤٦٨/٤٣٧- ٢٧٢/٣٠٧- ٢٤٩/٤- جـ ٢٠٩/٢١١- ٢٥٩/٢٨٨- ٣٣٣/٢٨٨
انظر دراستنا "الوحي والعقل والطبيعة"، قراءة فى كتب القانون فى الطب لابن سينا الغلسفة والحصر، العدد الأول ١٩٩٩ ولجنا البنية القبلية للوحي فى رسالتنا "مناهج التصير"، لقاهرة، ١٩٦٥ ص ٣٠٩- ٣٢١.

(٢) جـ ٣٨٨/٢- ٤٧/٢٩٩- جـ ٣٦١/١- جـ ٣٨٨/٢- ٣٩- ٤٠٩/٨٢- جـ ٣٨٧/٢- ٢٩٧- ٢٩٧.

(٣) جـ ١٨٦/١٩٦- ١٩٧- جـ ٧٨/٢.

الفصل الثالث

العرض الأدبي

أولاً: الفلسفة الأدبية (أو حيوان).

١ - الفلسفة والأدب. يعنى العرض الأدبي فى مقابل العرض النفسى، المنطقى أو الشعبى، عرض الفلسفة بأسلوب أدبى فى حوارات ومناظرات ومناقشات تصف أحداث الصالونات الأدبية فى موضوعات فلسفية. وأشهر نموذج على ذلك أعمال أبى حيان التوحيدي (٤٠٣هـ) "أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء". وهو أقرب إلى العرض النفسى الشعبى عند إخوان الصفا. إنما الفرق أن الفلسفة الأدبية عند أبى حيان عرض أدبى خالص فى حين أن العرض للشعبى عند إخوان الصفا عرض نسق الحكمة فى لسانها الأربعة.

والفرق بين العرض الأدبى والتأليف هو أن التأليف رسائل ومقالات فلسفية يخطب عليها الطابع النظرى المجرد فى حين أن العرض الأدبى الغاية منه ترويج الفلسفة للعلمة وإخراجها عن دائرة النخبة إلى الجمهور العريض. وينطبق عليه تحليل المكونات الثلاثة: الولد والموروث وآليات الإبداع^(١).

وقد ارتبطت الفلسفة الأدبية بحياة الفلاسفة الأدباء أو الأدباء للفلاسفة وبشخصياتهم. يعبر فكرهم عن أزمتهم وهى أقرب إلى الحكمة الأدبية منها إلى الحكمة النظرية. تجعل من أزمة العصر مصدراً للتفكير، ومن تجارب الإنسان منبعاً له. فكره تجاربه، وحياته قدره مثل العلاج والغزالي والسهروردي وكبار المفكرين والصوفية للشهداء وابن الراوندى وأبى العلاء وكبار المفكرين والشعراء أصحاب المواقف الفكرية^(٢). وعادة ما يتهمون فى التاريخ بالكفر والخروج من أهل الاستقامة، أهل السنة والجماعة. ومن مظاهر أزمة النفسية حرق كتبه، وربما نسخت فى حياته قبل إحراقها حتى لا يبقى إلا الأصل، الإنسان أو الله أو العمل دون النظر. وقد كان ذلك سنة كبار الزهاد والعباد الذين يصلون إلى عين اليقين. ومن ثم لا يحتاجون إلى علم اليقين، ويعجزون عن التعبير، ويلجؤون إلى الصمت. إلى هذا الحد بلغ الصمت وربما للتشاؤم. أليس الإنسان سيرته، وعمله حياته؟^(٣) يستمد علمه من حياته ومن تجاربه وليس من الكتب المدونة للميتة. فالتجربة الحية لها الأولوية على النص الميت.

(١) كان من ضمن المقترحات الأولى كعنوان لهذا الفصل "لترويج الفلسفى".

(٢) أقرب إلى الفلسفة الوجودية فى الغرب وشخصيات مثل أوجسطين، وكيركجارد، ونيتشة.

(٣) وقد قام بنفس الشيء أبو عمرو بن العلاء ودون الطائي ويوسف بن أسباط، وأبو سليمان الداراني، ومغفلن الثوري، وأبو سعيد السيرافي تولى علياً لأبيات «كل شيء هالك إلا وجهه»، «كل من عليها فان».

ولا يهم أصله فارسيا أم غير ذلك. فالفكر ابن عصره وليس ابن نمبه. واسم أبي حيان كان شائعا فى عصره. وهو كنية مثل حى بن يقطين. ولا يهم أيضا اذا كان أبو حيان ومسكويه شيعيين، ولئن كان لدى أبى حيان شعور بالاضطهاد. والاستشهاد بالامام على يجعله أقرب إلى التكوين النفسى والشعور بالشقاء عند الشيعة. وأبو حيان راو عن رواة، يعبر عن حال الثقافة والأدب فى القرن الرابع بحيث يبدو الوافد قد أصبح موروثا بعد أن تم تمثله وتأصيله داخل الموروث قبولا لم رفضا. ويمثل روح عصر واحد ظهر عند العامري والسجستاني ومسكويه وإخوان الصفا.

كان قريبا من إخوان الصفا والفكر الشيعى، نظرا أو عملا. يغلب عليه التصوف مع الأدب. الازدهار فى الدنيا موضوع غالب. فهناك صلة بين التصوف والأدب. التصوف حالات نفسية، والأدب وسيلة للتعبير عنها. الكتابة نوع من الصلاة. شاعرى المزاج، صوفى النفس مثل الحارث المحاسبى والحلاج ومناجاة الفرد الكامل لصدر الدين القنوى، فن المناجاة الالهية. كما أنه بين الكلام والفلسفة نقلا الكلام إلى الفلسفة كما فعل الفكر الشيعى. جمع بين اللغة والتصوف فأصبح إمام البلاغ وشيخ الصوفية ضد قسمة العلوم العقلية وإحصاء العلوم عند الفلاسفة^(١).

وجد هذا الفكر فى الصالونات الأدبية، فى بلاط الخلفاء والأمراء كمكتبات ثقافية. كانت الفلسفة فى الشوارع والحلقات، موضوعات للأسواق، تناولها الحرفيون كما فعل المتكلمون من قبل، الغزالي والنجار والعلاف والصوف والراز. لذلك تعكس أعمال التوحيدى صورة العصر الاجتماعية والثقافية وما به من صالونات أدبية وليالى ثقافية أشبه بليالى ألف ليلة وليلة فى تعددية فكرية وحوار نظرى دون تكفير أو استبعاد بل الشراب مع الخصوم كندماء، لا فرق بين أمراء، وحرفيين، وبين سلاطين وفقهاء، أمراء وظرفاء. الفكر إمتاع وموانسة، تسليية وقضاء وقت، وليس ثورة أو غضبا. يدور فى ليالى ثقافية فى مجالس العلماء ورجال الأعمال، أقرب إلى الصحافة الفلسفية الأدبية. يغلب على التكوين الأسلوب الشفاهى وطلاقة اللسان، يتحول بعدها إلى نص مدون ينقل حرفيا، فنقل نبرته. فالشفاهى أوسع نطاقا من المدون، وللتلقائية غير الروية، والطبيعة غير الصنعة، ولكن للتدوين للأجيال القادمة أبقى. يغلب الأسلوب الشفاهى فى التدوين طبقا لفيض الخاطر دون ترتيب وتداعى للذكريات. يمتاز بالوضوح والسهولة، بعيدا عن المصطلحات الفلسفية مع أبا حيان كان صديقا لابن زرعة. هو مثل أسلوب الجاحظ شكلا ومضمونا، للفلسفة فى ثوب الأندب. يكثر الاستشهاد بالكتاب المقدس فى ترجمته العربية القديمة لحنين بن اسحق الأفضل من الترجمات

الحالية عن اللغات الأوروبية. لذلك أتى الأسلوب متأثراً بأسلوب مزامير داود وبعض آيات الانجيل^(١). ويستعمل أبو حيان الهزل في موطن الجد، والجد في موطن الهزل، وأسلوب السخرية، فالامتناع والمؤانسة يقوم على جدل نفسى قبل أن يقوم على جدل عقلى^(٢).

يمتاز أسلوب أبى حيان بثلاثة أشياء: الأول السجع من أجل موسيقى العبارة والقدرة على التعبير عن الفكر بأسلوب أبهى. ويتفق السجع وموسيقى العبارة مع الحالة النفسية وليس مع المعنى العقلى بالضرورة. وتصف العبارة الحركة كما هو الحال فى الصورة المرئية. ومع ذلك لا يخلو أسلوبه من التآكل والافتعال والمصنعات اللفظية والتكلف والترين باللفظ مما يدل على أهمية الجانب الأبدى. والثانى الشعر العربى كمصدر رئيسى. فينتشر الشعر للتعبير عن الرؤيا. يقيم البرهان، ويروى الخبر، ويستشهد بالحاضر والغائب ويقول الملقض، ويضرب المثل، ويأخذ ذلك مأخذ الجد لا الهزل دون عجمة. فإذا كان فى النثر تكلف ففى الشعر صدق، والصدق أبلغ من التكنب، والافتعال الأسلوب لا يقع. ولثالث تصور الحياة العربية وأزمة العصر عن طريق رواية الأحداث قدر الجهد دون استبعاد إيداع للذاكرة وإكمال النقص، فالتاريخ تحكمه البنية، والموضوع يحكمه العقل، مع حرص على الفهم الموضوعى قدر الامكان للحديث بأسلوب الأدباء ورؤية الحكماء ودون تحريف للروايات كما هو الحال فى روايات القرآن والحديث. ويصور حياة "الارستقراطيين" من علماء وفقهاء وأمرء ووزراء وخلفاء وفقهاء وحكماء ومتكلمين وسلطين^(٣). وله القدرة على رسم الشخصيات والتعبير عن تصورهما للعالم وفى سلوكها وفى علاقاتها بالآخرين. فالمجوسى معجب ذمى، لا يعرف الوفاء، يباهى بديناه وليس بأخرفته. والنصرانى أرعن خسيس لم يأت بخير فى نظر لو عمل، منهمك فى الذات. وثالث مغرور يرى أنه لولا رأيه ومشورته لكان كل شيء خراباً شديداً، ويدعى كل الخير لنفسه. ويقارن بين أخلاق العصر، ما يتفق معها وما يختلف^(٤).

ومنهج التأليف هو استدعاء الذكريات أو الاملاء. وفى الذاكرة يتوحد الواقع والخيال، الحدث والصورة، الموضوعى والذاتى، التاريخ والأدب، ويتفاعل الماضى مع الحاضر، الجزء مع الكل، الرواية والقص، النقل والإبداع. لذلك يصعب معرفة إذا كانت "المقابسات" من إملاء أبى سليمان أم أن التوحيدى كانت لديه مذكرات اعتمد عليها فى كتابته ولم يروها شفاهاً. قد تكون مؤلفاته جميعاً لا تأليفاً. والجمع إحدى مراحل التحول من النقل إلى الإبداع

(١) مثل أسلوب زكى نجيب محمود وذكرا إبراهيم من المعاصرين.

(٢) المقابسات من ١٧/٢٩٥، الامتناع ج٣/ ١٠٧-١٤٤/١٠٨، ج٢/ ٢٣/١٦٥-١٨٨-١٨٩/٢٣.

(٣) الامتناع ج٣- ١٢٦/١٨٤-١٨٥، ج٢- ١٨٨-١٨٩، ج١- ٤٤-٤٥.

(٤) وذلك مثل كتابات الفلاسفة والأدباء فى القرن الثامن عشر فى فرنسا قبيل الثورة الفرنسية.

عن طريق العرض النسقى المنطقى (ابن سينا) أو النسقى الشعبى (إخوان الصفا) أو الأدبى (أبو حيان) أو حكمة الشعوب ومأثوراتها (مسكويه). وقد يكون مقياس الاختيار للعروض وتبويبه تأليفاً غير مباشر. فالمناظرة الشهيرة بين أبى سعيد السيرافى اللغوى ومتى بن يونس المنطقى حقيقة أم خيال؟ واقع أم مثال؟ تاريخ أم بنية؟ وفى كلتا الحالتين لا نقل البنية وأقية عن التاريخ لأنها تكشف عن إشكال حقيقى فعلى، إشكال الوافد والموروث. لا ينقل أبو حيان فقط عن القدماء بل يتجاوزهم نقداً وتطوراً. للبدية بالتاريخ والنهاية بالفكر. للبدية بالنقل والنهاية بالابداع. بعيد بناء الواقع التاريخى بناء للفكر. لذلك لا تهم تاريخية الوافد أو الموروث بل دلالاته. وقد تنتقل الدلالة إلى حدث آخر دون أن يكون فى ذلك تعارض مع التاريخ. لذلك غلب أسلوب الرواية "قيل" و"قال". ليست الغاية من الرواية للسرد بل الكشف عن الدلالة زيادة أو نقصاناً فى الرواية^(١).

وتمثل عناوين مؤلفات أبى حيان نوعاً من الجماليات والإيقاع الثلاثى يعبر عن ثنائية التوحيد عند الصوفية وأحوالهم: الاشارات الالهية، الامتاع والمؤانسة، البصائر والنخائر، الصداقة والصدق، الهولم والشولم فى مقابل عناوين أحادية اللفظ مثل المقاسبات. وتعتبر هذه الثنائيات عن صراع حاد بين الحق والباطل، المعارضة والسلطة، الصدق والكنب، الضمير والعصر. وكل كتاب له مناسبة تتضح من العنوان. "الصداقة والصدق" أقوال ومساجلات تم تدوينها إلى الوزير. ويتضح فيها الدفاع عن النظام والمتكلمين دفاعاً عن الانفتاح على ثقافة العصر. وربما كان لهذا الإيقاع الثلاثى أثر على صياغة "الاشارات وللتبويها" لابن سينا^(٢).

وتدل آثاره ومروياته ورسائله على أن التأليف كله فى الموروث وليس فى الوافد. وتكشف عن ثقافته فى الأدب العربية والكلام خاصة الاعتزالى وتقرظه للجاحظ. ألف فى النوادر التى تجمع بين الشكل الأدبى والمضمون الفلسفى. ولا يكاد يظهر أحد من اليونان إلا أفلاطون فى الهندسة والزندقة. وربما هى منتحلة نظراً لاقتراثها على الهندسة. ويبدو فى كتاباته الحديث عن الحكم منحا أو نما. كما يتم مسكويه بالحمد.

(١) المقاسبات ص ٢٧٨/٢٨٤-٢٩٠/٢٩١-٢٨٤/١٧، الامتاع جـ ١/ ٧٠، جـ ٢/ ١٨١.

(٢) ومن كتبه: أخبار الصوفية، مثالب الوزيرين، تقرظ الجاحظ. ومن ثنائيات المكان: الرسالة للبدائية، الرسالة للصوفية. ومن ثنائيات الربط بحرف الجر: الحنين إلى الاوطان. ومن الثنائيات فى البدية والنهاية عنوان أول: صلات الفقهاء فى المناظرة، الحج العقلى إذ ما ضلّق القضاء عن الحج الشرعى. ومن الأحاديث: الزلفة. ويتضح هذا الإيقاع الثلاثى أيضاً فى مؤلفات برصون، المقاسبات ص ١، الصداقة ص ٨٤/٩.

وعندما يكون الفكر تعبيراً عن أزمة شخصية وسيرة ذاتية يهم معرفة الترتيب الزمني للمؤلفات باعتبارها مؤشرات على مراحل حياته. ويسهل ذلك عن طريق الحالة إلى باقي المؤلفات في كل مؤلف تأكيداً على وحدة المشروع الفلسفي، مثل الإشارة في "المقاييسات" إلى "الهوامل والشوامل"^(١). ولا يعنى للترتيب الزمني إغفال البنية. فالمؤلفات كلها تعبر عن جوانب متعددة للنسق الفلسفي واحد أو رؤية فلسفية متسقة "الصداقة والصديق" يجمع بين الأدب والأخلاق^(٢). و"المقاييسات" أكثر عمقا وفلسفة وإسهابا ويرهانا من "الهوامل والشوامل". وإذا كان أبو حيان قد وجهت إليه تهمة التكفير فلأن "المقاييسات" تتضمن تعاطفاً مع الفلاسفة. وبالرغم من نقد العصر وما به من نفاق، وبالرغم مما يشعر به أبو حيان من غربة إلا أنه أيضاً يؤلف "الامتناع والمؤانسة" للكثير^(٣).

٢- **لوائف والموروث.** وبالرغم من أن العرض الأدبي نوع لبني واحد إلا أن عرض المؤلفات لمعرفة مكوناتها الثلاثة: اللوائف والموروث وآليات الإبداع أفضل في التعرف على مسار علوم الحكمة من النقل إلى الإبداع بالرغم من تقطيع الموضوع وتجزئته. وإذا كان أرسطو ومدى ظهوره في الفكر للفلسفي مقياس للترتيب من الأكثر إلى الأقل يكون ترتيب المؤلفات طبقاً لهذا المقياس: "المقاييسات"، "الهوامل والشوامل"، "الصداقة والصديق"، "الامتناع والمؤانسة"، "الإشارات الإلهية". وربما كان للترتيب البيئوي طبقاً لنسبة حضور الفلسفة أكثر عن ترتيب المؤلفات طبقاً لمدى حضور اللوائف والموروث. باستثناء تبادل المواقع بين "الصداقة والصديق" و"الإشارات الإلهية"^(٤).

(١) وبالتالي يكون الترتيب المحتمل لأهم المؤلفات كالآتي:-

- | | | |
|---------------------|-----------------------|---------------------|
| ١- الهوامل والشوامل | ٢- الامتناع والمؤانسة | ٣- الصداقة والصديق |
| ٤- البصائر والخفاير | ٥- المقاييسات | ٦- الإشارات الإلهية |

(٢) استبعدنا من التحليل "البصائر والخفاير" فهي تجمع للموروث الأدبي وأقرب إلى الأدب الخاص، ومثالب الوزيرين أقرب إلى التاريخ الخاص. أما الرسائل فقد دخلت رسالة تصنيف العلوم في المجلد الثالث، الباب الأول، الفصل الثالث، ولم نطلع على باقي الرسائل، رسالة المتقفة، رسالة الحياة، رسالة في الكتاب. وما تم تحليله يكفي للحكم على أبي حيان في العرض الأدبي.

(٣) الامتناع ج٢- ١٨٦-١٨٧، ج٣- ١٦٦.

(٤) الترتيب البيئوي طبقاً لنسبة حضور الفلسفة والأدب كالآتي:

- | | | |
|-----------------------|---------------------|---------------------|
| ١- المقاييسات | ٢- الهوامل والشوامل | ٣- الإشارات الإلهية |
| ٤- الامتناع والمؤانسة | ٥- الصداقة والصديق | |
- والترتيب طبقاً لحضور اللوائف والموروث كالآتي:
- | | | |
|-----------------------|---------------------|--------------------|
| ١- المقاييسات | ٢- الهوامل والشوامل | ٣- الصداقة والصديق |
| ٤- الامتناع والمؤانسة | ٥- الإشارات الإلهية | |

أ - المقاييسات. وهو أكبر عمل يظهر فيه الوافد، عشرة أعلام يونانية، أرسطو، ثم أفلاطون، ثم الاسكندر وسقراط وفيلون أحد قواد الاسكندر، ثم بطليموس، ثم انبائقليس وبقرات وجاليينوس وزينون الفيلسوف وفرفوريوس للصوري^(١).

ويتم التعامل مع الوافد من خلال رولية الموروث، إملاء أبي سليمان وليس من الوافد مباشرة. فقدم تمثله في الموروث وأصبح وافر موروثاً أو موروثاً وافر. وأبو حيان ذاته ليس مجرد راو بل هو فيلسوف أديب تمثل الوافد للموروث. واستطاع هو أيضاً تحويله إلى موروث وافر، وتحويله خطوة من الوافد إلى الموروث. ويذكر أرسطو مع الأوائل وليس بمفرده أى كجزء من التاريخ العام وليس لحظة مقطوعة منه. ففي موضوع الخلاء وهو مكان عام لجسم طبيعي بين النفي والاثبات يذكر أرسطو نموذجاً للنفي مع آخرين نموذجاً للاثبات في مقابل رأى ثالث يقول أنه معنى مثبت في العالم به يكون الانقباض والانبساط، والتخلخل والتكاثف، والخفة والثقيل، والطاقة والغلظة، والحركة والسكون. وهناك رأى رابع يثبته خارج العالم ولا نهاية لها. ثم يأخذ أبو سليمان وأبو حيان موقفاً قد يكون مع أرسطو وقد يكون مناهياً له. فأرسطو هنا جزء من كل، رأى ضمن مجموعة من الآراء. والموضوع طبيعي علمي مجرد وليس فقط إنسانياً أخلاقياً عملياً^(٢).

كما يذكر أرسطو في إطار النقل كتاريخ لبدائيات الإبداع كما يفعل الوحي في قصص الأنبياء قبل خاتم النبوة^(٣). فالطبيعة تدل على عدة معانٍ تعطي جوانب الموضوع، وأرسطو مثل إحداهما، طريقة العرض تنتمسب إلى الموروث لأن الطبيعة اسم مشترك طبقاً لمباحث الألفاظ عند الأصوليين. إذ تدل على أن لكل شيء عرضاً أو جوهرًا، بسيطاً أو مركبًا، وعلى المركب منها، وعلى المزاج الأول اللاحق لكل مركب، وعلى المزاج المتنوع، وعلى المزاج العام عند الطبيب، وعلى المزاج الخاص عند الانسان. ويدل عند أرسطو على المعنى عند الفيلسوف الطبيعي، مبدأ الحركة والسكون في الشيء بالذات لا بالعرض، وهو المركب من المادة والصورة. والأولى الصورة لأنها مبدأ الحركة والسكون كرد فعل على جعله المادة عند بعض القدماء. ثم يتحقق أبو سليمان وأبو حيان من صحة هذه المعاني لاختيار أحدها. فهناك إبداع أول في لحظة التمثيل ووضع الوافد داخل الموروث. وهناك إبداع ثانٍ في لحظة التحقق من صدق هذه المعاني. ومعيار التحقق مبادئ اللغة العربية وهو معيار موروث^(٤).

(١) أرسطو (١٣) منها (٦) الفيلسوف، أفلاطون (٦)، الاسكندر، سقراط، فيلون (٣)، بطليموس (٢)، أنبائقليس، بقرات، جاليينوس، زينون الفيلسوف، فرفوريوس للصوري (١).

(٢) المقاييسات ص ٢٩٠.

(٣) وكما يفعل كخط في تاريخ العقل قبل بنية العقل وهوسل في تاريخ النظائريات قبل اكتسابها.

(٤) المقاييسات ص ٢٨٤-٢٨٥.

كما يذكر أرسطو من خلال الترجمتين، عيسى بن زرة، بعد أن أصبح النص عربيا متاحا للجمهور، وجزءا من الثقافة العامة. فالإنسانية أفق، والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع، دوائر على مركزه، إلا أنه مشهود أيضا بطبيعته إلى أخلاق بهيمية. ومن ترك نفسه لها خرج عن أفقه. وهو نص مباشر لأرسطو يعلق عليه أبو حيان استحصانا. ويجد أنه يشابه الموروث في مواعظه وإرشاداته. يمكن أن يأتي بمثله الحسن للبصرى ومنصور بن عمار مع مخاطبة القارئ ودعوته إلى المشاركة في الحكم. فلا خلاف بين الوافد والموروث من حيث المضمون الأخلاقي، العقل اليوناني الخالص والعقل الإسلامي المطابق للوحى. بل إنها نوع من الفلسفة الخالدة التي يصل إليها العقل الإنساني بمفرده، وتوجد في حكمة كل الشعوب^(١).

وتتم المقارنة بين الوافد، أرسطو، والموروث، المتكلمين، في طريقة البرهان. فقد أحسن أرسطو عرض الجدل وما به من تمويه ومغالطة بطريقة أفضل مما وصل إليه المتكلمون، اعترافا بالحق. فقد أكمل أرسطو ما تركه المتكلمون ناقصا كما يكمل الفلاسفة أحيانا ما يتركه أرسطو ناقصا. فالوافد والموروث يكملان بعضهما بعضا بنسب وليس تاريخيا^(٢). ويذكر أرسطو في نموذج آخر في موضع السؤال والجواب كما هو الحال في علم أصول الفقه في أبواب المفتي والمفتي وأحكام السؤال والجواب. فيسأل أرسطو: لم لا تذكر العالم العلوى ومنه هبطنا إلى هذا العالم؟ وهو سؤال إشراقي صوفى موضوع يعبر عن الموروث أكثر مما يعبر عن الوافد. ويعطى فرصة لأرسطو الموروث فيلصق الإشراق الصوفى. السؤال إبداع والاجابة إبداع من أرسطو المنتحل دون تحديد أى كتاب لأرسطو يتضمن هذه الاجابة. فالهبوط من العالم العلوى إلى العالم السفلى ليس سؤالا يونانيا بل سؤال صوفى إشراقى فارسى. ويجب أرسطو مدافعا عن نفسه ضد السؤال- الاتهام بأن السبب في ذلك هو اختلاطنا بالمادة في العالم السفلى. والعالم العلوى هو الدهر وكل الزمان، ماضى وحاضر ومستقبل. بل كله حاضر في حين أنه في العالم السفلى هناك زمان، ماضى وحاضر ومستقبل. ومن ثم لزم تذكر الماضى في الحاضر. ويدل جمال الأسلوب وحسن العبارة على الالتحال، إبداع أرسطى دون أرسطو، والتعبير عن روح الحضارة الإسلامية من خلال روح أرسطو. ومع ذلك يمكن العودة إليه عن طريق التذكر على الطريقة الأفلاطونية، العلم تذكر والجهل نسيان. وتستمر الأكوال المنتحلة في هذا المعنى وكان أرسطو الحكيم أصبح إشراقيا صوفيا. ثم يتم الاعتراض عليه بطريقة الفقهاء والمتكلمين بالسؤال عن حاجة النفس والعقل إلى العلة الأولى والاجابة عنه ببقاء العلوم. يدرك العقل الأولى الأشياء بالحدس، وكذلك العقل

(١) السابق ص ١٩٧-١٩٨.

(٢) السابق ص ٢٢٤.

الثاني باتحاده بالعقل الأول. فإذا اعاقه شيء احتاج إلى التوسط بالحواس والوهم والاجسام. للعقل الانساني طرفان، للعقل الأول والوهم. فإذا مال إلى الوهم كان فكرا وروية. وإذا مال إلى العقل كان حسما مباشرا. يبدو أرسطو هنا من أنصار الفيز، الله، فالعقل، فالنفس، فالمادة^(١).

وقد حول الموروث علاقة الاسكندر بمعلمه أرسطو، كما تحولت العلاقة بين الاسكندر وأصدقائه، والاسكندر وأمه إلى علاقة مثالية بين الشيخ والمريد. وكلاهما أخذ لقب حكيم. فالاسكندر يرسل معلمه، يصف له ما رآه في الهند من الأمور العجيبة. ويناديه الاسكندر الحكيم أى المعلم الابدئى لا شخص أرسطو. ويروى له كيف أن صديقه فيلون أراد يعبر الخليج أولا مضحيا بنفسه وحتى لا يصاب الاسكندر بمكرهه. فلما غرق فيلون جزع الاسكندر عليه. وكانت هذه الحادثة فرصة لأرسطو أن يتناول موضوع الصداقة والصديق، والعشق والمحبة، والمعرفة والعلم، والتوحيد والفتوة، والمروءة والعقل، والروح والرأى، والسعادة والغنى، والجود والظن، والوعد والوعيد، والحكمة والعالم، والدنيا والانسان، والشريعة والوجود، ثقافة واحدة لا تميز فيها بين الوافد الموروث، وبين العقل والنقل. فيها التوحيد والشريعة كما أن بها العقل والحكمة. يبين أبو حيان شيئا أشبه بالمناسبة التي فيها تحدث أرسطو، شيئا شبيها بأسباب النزول^(٢).

وقد يذكر أرسطو بطريقة غير مشخصه، الفيلسوف الحكيم، انتقالا من الشخص إلى العالم في حده للصديق. فالصديق هو الآخر المتجدد بالأنا إلا أنه بالشخص غير الأنا. ويناقش النوشجاني هذا الحد ويفقده. الحد صحيح إلا أن المحدود غير موجود فلا داعى للتعسر لقبول حد أرسطو. فالعقل الذى به يتم الحد بين العقل الصورى والحسى والمادى. ولو كان العقل صوريا فقط لاكتفى بالاجناس والأنواع. والانسان ذو مزاج وطبيعة، قد تتفق أو تختلف مع إنسان آخر. فالصداقة بمعنى الهوية بين الأنا والآخر لا وجود لها إلا بمنطق الهوية لا بمنطق الاختلاف. والهوية تؤدي إلى التبعية وهى خلاف الصداقة. لذلك كله حد الفيلسوف لا حقيقة له ولا دلالة عليه، ولا يطابق شيئا في الشاهد. وقد قصد بهذا الحد المبالغة في بيان الهوية الكاملة بين الصديقين من أجل شحذ الهمة والوصول إلى الغاية، وإن لم يطابق شيئا في الحب^(٣). يتم عرض أرسطو من خلال النوشجاني وهو صاحب رأى مثل باقى الآراء. وهو رأى مثالى لا يطابق الحس، يعبر عن قصد ومثل وليس عن واقع ومشاهدة. وهنا تبدو مثالية الوافد وواقعية الموروث. ويبدو أرسطو موضوعا للتحليل والمناقشة والاكمال والانقاص.

(١) السابق ص ٣٣٢-٣٣٣.

(٢) السابق ص ٣٦٣.

(٣) السابق ص ٣٥٩-٣٦٠.

وهنا يحاول الموروث أن يؤصل الولفد، بنقده وبين حدوده، ويفسر غايته وبواعثه. ويتم التساؤل عن حدود هذا الحد للجاجة عليها من أجل تعميق حد الحكيم وفهم بواعثه. فلا يوجد فرق بين شرح أرسطو وتعليقه وبين الإبداع الخاص. الشرح والنقد والتحليل مرحلة متوسطة بين النقل والإبداع. وينقل عن الفيلسوف عدة أقوال إشراقية كما ينتقل عن غيره من الأوائل في موضوعات عقلية فلسفية فكرية خالصة مثل تعريف الذكر بأنه حركات الفكر على الوهم الجارى، وتعريف العقل بأنه لا يعنى تميزاً له عن قوى النفس النامية والحسية^(١). وقد قرأ أبو حيان كتاب النفس للفيلسوف على أبي سليمان، فالولفد حدث تقافى فى الموروث، مجرد حدث أو مناسبة للحديث دون نقل ولكن بإبداع مباشر فى موضوع النفس والأخلاق حتى المعاد والخلود. ويكمل الموضوع أبو يزيد البلخى فى كتابة "اختيار السيرة"^(٢). ويذكر كتاب الفيلسوف "الخطابة". فلكتاب هو المقصود وليس الشخص، من خلال الموروث وهو اللغة العربية. فالمنطق اليونانى محمول، واللغة العربية حامل. ونظراً لارتباط المنطق باللغة فإن خصائص اللغة العربية تجعلها أولى بالمنطق اليونانى. ومن يقول ذلك هو الأعجمى أبو سليمان السجستاني. وهو نفس موضوع المناظرة بين السبرافى ومتى بن يونس^(٣).

ويذكر أفلاطون فى رواية أبي حيان عن أبي سليمان فى موضوع إسلامى وهو تعدد وجهات النظر فى الموضوع الواحد. فلا يوجد صواب مطلق ولا خطأ مطلق فى وجهات النظر الانسانية. كل إنسان مصيب من جهة رايه. ويضرب أفلاطون مثلاً وهو انتحال إسلامى بابل يتحسس كل إنسان جزءاً ويحكم على الكل بما عرف من الجزء، طول الخرطوم أو استواء الظهر أو انبساط الأذن. وهو مثل يمتصنه أبو سليمان. يشير إلى تعدد طرق الاستدلال ضد التعصب والاستئثار بالرأى وأحادية الطرف^(٤). ويكرر نفس النموذج. إذ يذكر قول أفلاطون فى رواية أبي حيان عن أبي بكر القومسى أن من لم يعرف الشر لم يعرف الخير. فالنقيض لا يعرف إلا بالنقيض. وهو موضوع إسلامى عند إخوان الصفا (إيجاباً) ومحمد بن عبد الوهاب (سلباً)، موضوع الرقى والعزائم. ويوضع فى سياق إسلامى، السؤال والجواب مثل أسباب النزول فى علوم القرآن وأحكام السؤال والجواب فى علم أصول الفقه. ويؤيد القومسى ما ذكره أفلاطون تأكيداً للوحى بالعقل والتجربة^(٥). ويذكر أفلاطون مرة ثالثة من خلال الموروث، على بن عيسى، وليس مباشرة بعد أن تحول إلى والد وموروث عن

(١) السابق ص ٣٣٤/٣٣١.

(٢) السابق ص ٢٤٦.

(٣) السابق ص ٢٩٣-٢٩٤.

(٤) السابق ص ٢٥٩-٢٦٠.

(٥) السابق ص ٢٧٠-٢٧١.

طريق المترجمين للمسطاء بين الوافد والموروث، النقل والإبداع. ويذكر أفلاطون مع غيره مثل سقراط وبطليموس وليس بشخصه كجزء من التراث اليوناني. والموضوع إسلامي خالص. الحكمة، نظرا وعملا. ويتكرر نفس النموذج مع اختلاف الأخراج. فقد يكون الراوى أبو سليمان، وسياق أفلاطون الطبيعيين الأوائل، والموضوع الإسلامى الفضيلة وسط بين طرفين. من اتصلت الحكمة بطباعة فتحتها وأخرجت منها أنواع البيان. امتلاك المنطق حلم، وامتلاك الغضب شجاعة، وامتلاك الشهرة عفة. ثم يدخل أبو حيان فى مناقشات الوافد وينتصر لاحداها^(١). ويعاد ذكر قول أفلاطون فى نوع أدبى إسلامى هو السؤال والجواب. المسائل يسأل وأفلاطون يجيب كما هو الحال فى أبواب المفتى والمستفتى وأحكام السؤال والجواب فى علم الاصول وبطريقة للكتب المقدمة فى حوار الأئبياء مع الحواريين والصحابه. وأحيانا تكون الرواية مزودة أو مثقفة. قال أبو حيان من املاء أبى سليمان أوقال راو لأبى حيان أن أبا سليمان قال كما هو الحال فى سلسلة الرواة فى علم الحديث. فقد أصبح الوافد موروثا فى سلاسل متداخلة، منقولا جيلا عن جيل بحيث لم يعد مطابقا بين الجيل الاول والجيل الثالث. وفى هذا الانتقالية تم التحول من النقل إلى الإبداع. ويذكر أفلاطون كعالم طبيعى يحتاج به الموروث باعتباره تراثا علميا من الأسلاف. فى البدن ثلاثة يدايع، وفى كل ينبوع جداول تفيض فى أقطار البدن. للكبد ينبوع الغذاء، والجداول عروق الدم لجميع الأعضاء، والقلب ينبوع الحياة، وجداوله العروق. والدماغ ينبوع الحس، وجداوله العصب، وهو نفس تصور إخوان الصفا^(٢).

ويذكر سقراط فى رواية أبى سليمان مع غيره وليس بفرد. فليس هناك واقد أولى من آخر. ويذكر الوافد عن طريق تداعى المعانى بعد أن أصبح حاضرا. فى الموروث ومحمولا عليه. وفى نفس الوقت يعطى الموروث مزيدا من للتظير العقلى والعمق الانسانى، ونقل مستواه من الطبيعيات، للحركة والمتحرك إلى الالهيات، من الوافد إلى الموروث. ويذكر سقراطيس على نفس المنوال مرويا داخل للموروث فى قوله عن امكانيات تحول العناصر الأربعة إلى بعضها البعض عن طريق للحركة. فلو قبل الماء السكون كان أرضاء، ولو قبلت الأرض السكون كانت ماء، ولو كان الهواء حاد الزاوية كان نارا، ولو كانت النار منفرجة الزاوية كانت هواء^(٣). كما قرأ على أبى سليمان كلام أنبا قليس عن المحبة والغلبة. اذا استولت المحبة على الأجسام كان العالم كرياً. وإذا استولت الغلبة كان العالم فاسدا مركبا من

(١) السابق من ٢٦٤-٢٦٧/٢٦٨.

(٢) السابق من ٣٣٨-٣٣٩.

(٣) السابق من ٢٦٥-٢٦٦/٢٧١.

اسطقات. فالوفاة يعرض على الموروث، فيفسر أبو سليمان أن استيلاء المحبة بالقوى العقلية اعتزازاً بحضور العقل. وذكر أبو سليمان كلمات لبطليموس واستحسن قوله في الثمرة كالشذور المنتخبة والدرر الثمينة وبين الحاجة إليها في الفلسفة الإلهية والطبيعية لمعرفة واجب العقل. وهنا ينقل أبو سليمان مستوى الطبيعة لبطليموس إلى مستوى الإلهيات والتصوف، ويتكرر نفس النموذج. فأبو سليمان هو الراوى عن بطليموس، والموضوع، الاختيار والطبيعة إسلامي. ثم يشرح كاتب آل طولون الوفاة بالموروث. فالوفاة محاصر مرتين من البداية والنهاية تأكيداً للوفاة ودفاعاً عنه. وقال بطليموس قولين في الثمرة متشابهين يدلان على أنهما متحلان أى من عمل الإبداع على لسان الوفاة^(١).

مهمة الموروث للتحقق من صدق أقوال الحكماء ونسبتها لهم في التاريخ. فقد زعم بعض الأولين أن للجسد موثا هو مقدار من مقادير المزاج ثم يكون حيوانا إذا تغيرت الهيئة والمزاج، وأن الطبائع الأربع كانت مقادير معتدلة في الحيوان القابل للحس ويكون البدن حيا. فإذا ما تغيرت هذه المقادير انقلبت وكانت موثا. ومنهم من زعم أن البدن على قدر المزاج يحدث في البدن عرضا يكون حياة أو نفا. وينسب هذا للزعم إلى زينون. وهو ظن زائف ورأى ضعيف في رأى الموروث. فللفلسفة مستقلة عن البدن. والبدن آلة لها. وهى موطن للنطق والعلم والحكمة والبيان والفكر والاستبطاء والعقل والنظر. وربما نسب هذا الرأى خطأ إلى زينون الشيخ اليونانى الذى جعله الفارابى مبعرا عن الفلسفة الاشراقية، وهو زينون الرواقى. فإذا كان رأيه فانه يكون منصوبا إلى زينون الالى^(٢).

وذكر قول فرغوريوس المفسر لأرسطو فى كتاب النفس أن العقل النفسانى اذا اتصل بالعقل الأول الخالص كان عقلا دائما، وإذا فارق البدن لزمته هذه الصفة. ويبطل الحس والنماء والتوهم ببطلان الجسم لأنها من أثر النفس فيه. ليس العقل من الجسم ولا من النفس بل النفس من أجله وهو صورتها وهو ما يتفق مع رأى الحكماء. وينكر قول ابيقراط رواية عن القومسى رواية عن الأوائل أن الحمية ترك الشهوة. وأحيانا يكون الوفاة هو الدافع على سؤال الموروث. فقد بلغ جالينوس فى منافع الاعضاء حدا من الدقة بحيث يبدو وكأنه ملهم من الله وموحى اليه فى وصفه للعين، فالوحي والعقل والطبيعة شئ واحد. والفرق أن جالينوس يجعل العقل تابعة للأشياء فى حين أن الأشياء تابعة للعقل. ويسأل أبو حيان عيسى بن زرعة بحضور أبى على وابن عبدان الطبيب عن الأشياء المدركة بالحس والعقل وتباعها العقل^(٣).

(١) السابق من ٢٨٢-٢٨٣/٢٤٨/٢٦٤.

(٢) السابق من ٣٣٥-٣٣٧.

(٣) السابق من ٣٤٤/٢٧٠/٣٥٢.

ومن الواقد مازالت بعض المصطلحات المعربة مثل الهولوى. كما تذكر التسميات العامة مثل للتقدماء، الحكماء، للفلاسفة، الأوائل، الفيلسوف، يونان. لاذ يروى ابن زرعة من كلام التقدماء ما يتفق مع الموروث مثل دلالة العقل على الفضيلة كدلالة الجهل على الرذيلة دون الاشارة إلى سقراط. وكلام الأوائل منقول ومترجم. وهو فى حاجة إلى تفصيل وشرح، مما يقتضى إعادة صياغته لمزيد من البرهنة وتعميم للتقطة. البدلية هو الواقد، والوسط هو الموروث، والنهاية هو الواقع المعلى من أجل توحيد الثقافتين بدلا من ازدواجيتهما ثم التوحيد بين الثقافة والواقع بدلا من عزلتها وتفصلها عنه. وهناك شيوخ عرضوا علوم الأوائل وهضموها وتمثلوا مثل أبو القاسم عيسى بن على بن عيسى. وقد يكون لفظ الأوائل علما للغة بحيث يشمل للواقد والموروث بمعنى السابقين. فأبو بكر القومسى كان كبيرا فى الأوائل مما يدل إلى الاحترام الشديد. علوم الأوائل مفهومة ومعروفة وليست صعبة ولا عويصة. ويمكن التسليم بها لمن يعرفها. فالعقل قاسم مشترك بين الواقد والموروث. وكثيرا من الاقوال المروية عن التقدماء يقبلها العقل، ولا تعارض الوحي، وأقرب إلى العلوم الطبيعية مثل معرفة الدواب أولادها بالثرلثة، ومعرفة الطير أفرأخها بالألوان، ومعرفة الناس بالصورة. وتروى هذه الأقوال على لسان أبى سليمان، ويحكم عليها بالصواب والخطأ. وأحيانا يروى القول بلا تعليق. كما يروى أبو سليمان قول بعض الأوائل أن الحد يكون من الصورة والهولوى فى حين أن الايضاح يكون من الصورة والعلة ثم يحكم بصحته. وهو الصناعى خارج عن حد الطبيعى. فالصناعى يصدر عما له صورة نفسية بأداة روحية. فالطبيعة من الالهة. ويكون المحرك مساكنا كالمغناطيس للحديد، والشهوة للبدن. وصياغة الرواية فى شكل سؤال وجواب كما هو الحال فى علم الأصول وفى أسلوب التساؤل للقرآن^(١).

وأهم الموضوعات التى تروى فيها الأقوال على لسان أبى سليمان هى الموضوعات الانسانية مثل العلم والعمل وهما حد للفلسفة. ولكل منهما ضدان. العلم بين الصدق والكذب، والعمل بين الخير والشر. والانسان الذى لا يعمل بعلمه كشجرة مورقة لا تثمر. وهو تشبيه وارد فى أساليب الموروث. والانسان ليس للعالم وهو فى الوسط. قد يعلم بالمماثلة ويهبط بالمشاكلة. والبخل والغنى كالجهان والقوى. وهو تعريف يقوم على المشابهة. ويذكر موضوع القول أنه فى السياسة والأخلاق. فالأقوال ليست متناثرة بل تنصب فى موضوعات مثل ضرورة أن يكون لكل ذى سلطة تحصين للعقل من العجب والوقار من الكبر والنفو من تفضيل الحدود. وتبدو مفاهيم الموروث فى انتحال للواقد، اذ لا يمكن فصل الحق عن العدل.

(١) السابق ص ٣١٣/٢١٨/١٦٣/٤٣/١٥٠/٢٥٢/٢٦٥/٢٧١/٢٢٥/٢٨٣-٢٨٤/٢٨٨/٣١٨/٣٣٠/٣٣٤/٢٦٤/٣٥٢

انظر دراستنا "ما السؤال؟" هموم الفكر والوطن جـ ٢ ص ٧-٣٠.

والنفس والحقل صورتان. والعلم حلم فحس وعلم فكري مثل القياس. ولذا قويت الهيولى على النفس تنظّل النفس قادرة على التجرد والحرص. والفكرة تقع على المفقود والعلم يقع على الموجود، وتعلم العلوم الشريفة يؤدي إلى الإحساس بالنفس^(١).

وأحيانا يتم استعمال الموروث لتصبحيح الولاد مثل ما رواه القومسي عن بعض الأوائل أن الرقي باطلّة ودفاع الموروث عنها لأنها كلمات تنخل على الطبيعة فتشغلها عن عملها كما تشهد بذلك المشاهدة. فالوعيد يقطع العرق. ووصف الموت والحياة على أنه تحول في مزاج البدن زعم من القدماء وإغفال لموضوع النفس. وقد روى أبو سليمان قول بعض الطبائعين أن منزلة الكواكب من الشمس منزلة الحديد من حجر المغناطيس. واعتراض بعض الحاضرين بأن الحجة للدين. ورد أبو سليمان بأن كل من لا يعرف ما يجب عليه فلا يعرف. فللوالد أصله وللموروث أصله. وأحيانا أخرى يتم استعمال رأى الوالد لتصبحيح الموروث خاصة ولو كان منفردا لا يتفق مع آراء موروثه أخرى أو مع رأى الأوائل مثل رأى أبو بكر في وجود فلكن دون فلك القمر مما سبب المد والجزر. فعند الأوائل البرهان على خطأ دعواه. وهو قول بلا برهان، وصورته القياس مخالف لرأى الأوائل. فالموروث أحيانا لا يرتفع إلى مستوى الوالد، وثقافة العامة لا تصل إلى مستوى ثقافة الخاصة، والنفس لا تصل إلى مستوى العقل، ولا الدين إلى مستوى الحكمة كما يقول العامري^(٢).

ويرى الموروث (الصابي) عن للوالد (الأوائل) أقوال أقرب إلى الموروث منها إلى الوالد، تتحدث عن الشكر والافرار بالنعمة للمعبود في الضمير والنية والفعل. يتكون الضمير من النية والمحبة والطاعة. ويتكون القول من الثناء والدعاء والنشر. ويتكون الفعل من الصبر والسعي لرضاء المنعم. وقد يشير لفظ الأوائل إلى الموروث لأن الأقوال أقرب إلى الموروث منها إلى الوالد. وقد تكون وإذا منتحلا أي روح الموروث منسوباً إلى الوالد. وقد تكون ترجمات حرة لبعض أقوال الأوائل وهو الاحتمال الابد. وللنسبة المطلقة إلى الأولين توحى بانتحال في ثقافة ترى أن السلف خير من الخلف، وأن الخلف أشر من السلف. والطبيعة والحقل مكان النفس، والبارى محيط بالكل. ويستضيء الجسد من النفس كما يمتضيء القمر من الشمس، وتمتضيء النفس من العقل كما تمتضيء النفس من النفس. وتمتضيء الروح من الطبيعة كما يستضيء المركز من المحيط. ويستضيء العقل من العقل كما يستضيء العاشق من المعشوق. وهنا تبدو لغة الاشرق المعروفة في نظرية الفيض. وللعقل ثلاث

(١) السابق ص ٢٦٦-٢٦٧/٢٧١-٢٣٢/٣٣٠.

(٢) السابق ص ٢٧٠/٢٣٧/٢٠٣.

جهات: جهة إلى ربه، وجهة إلى معقولاته، وجهة إلى ذاته إيزازا للبعد الإلهي بالاضافة إلى العقل والمعقولات مثل "من عرف نفسه فقد عرف ربه"^(١).

ويشير لفظ الحكماء إلى الموروث خاصة. فلفظ الحكمة قرأني. القومى من الحكماء. البيئة لديه إدراك الشيء من جهة علته المحيطة به كما قال بعض بلغاء الحكمة، فالحكمة بلاغة. ولكل شيء علة تربط الجوهر بالأعراض، وتحرك الكوكب والافلاك، وتباين العقول والأزمان، وتعرف الليالي والأيام، وهى وضع المهاد ومركز الأوتاد. كما يستعمل لفظ الفلاسفة بوجه عام دون تحديد لهم، وهم الفلاسفة للكبار، البررة الأخيار، يكثر الخوض فى معنى الامكان، فى شكل سؤالات وجواب، وهو شكل للرواية للموروث^(٢).

أما الموروث فيتجاوز الواقف. وتعطى كثرة الأعلام من الموروث فى "المقاييسات" صورة للفكر والمفكرين فى القرن الرابع وموضوعات النقاش والحوار، وصورة الفلسفة كحوار بين العلماء^(٣). وإذا كان أرسطو قد أتى فى مقدمة الموروث ثم يحيى بن عدى لا فرق بين مسلم ونصراني، فكلاهما يشاركان فى ثقافة ولحذة. ويبدو أبو سليمان الراوى الأول الذى يعتمد عليه نصف المقاييسات^(٤). والعجيب عدم ذكر أسماء الكندي والفارابي وابن سينا. ربما

(١) السابق من ٢٧٠-٢٧١/٣٣٠.

(٢) السابق ٢٦٤-٢٦٥/٢٥٦/١٧٩/٢٠٩.

(٣) فى مقابل عشرة أصنام يونانية يوجد ٥٩ علما موروثا. وإذا كان أرسطو ذكر (١٣) وأفلاطون (٦) فإن ابا سليمان المسيحياتي يأتي فى مقدمة الموروث (٩٧)، يحيى بن عدى، أبو زكريا (١٠)، أبو بكر القومى، عيسى بن على بن عيسى، أبو القاسم الجراح (٨)، أبو الفتح اللوشجاني (٧)، محمد ابراهيم بن هلال، أبو اسحق الصائبي، أبو محمد مقدسى السريضي (٦)، أبو الحسن الحامري، أبو الحسن النجاشي البنيهي، على بن محمد أبو الحسن (٥)، محمد بن يوسف، عبد الله بن حمود الزبيدي، أبو هلال الأكنسي، عيسى بن زرعة، فيروز الطيب، أبو الخطاب الصائبي، الكتّاب (٤)، الجرجاني الكتّاب، غلام زحل (٣)، ابن المقداد، ابن عبد الله الطيب، أبو على القومى، أبو بكر الصيرفي. أحمد بن سهل. أبو زيد البلخي، أبو الحسن ثابن بن قرة الحراني الصائبي، الحسن بن سوار، أبو يزيد الحضار، خالد بن يزيد الكتّاب، أبو الهيثم، على بن أحمد الأنطلي، أبو القاسم المجتبى، نصر بن عبد العزيز بن بركة السعدي (٢)، ابراهيم بن عيسى أبو اسحق، النصيبى، ابن بكير أبو سعيد المنجم، ابن الخليل، ابن السمع أبو على البغدادي، ابن سمكة القسي، ابن محارب، أبو الخير اليهودي، جمل، الحراني الصوفي، الحسن البصري، الحسن بن عبد الله بن زاد، أبو سعيد السريفي، الحسن بن وهب الكتّاب، الفريق السلي ذو الدين، سفوان الثوري، صادق بن عيسى أبو عالم الريعي، صبيد الكتّاب، على بن عيسى الوزير الجراح، على ابن عيسى الروماني، على بن محمد أبو الفضل، أبو الفتح ابن العميد نو الكفائتين، على بن هارون بن يحيى، أبو الحسن المنجم، عيسى بن تقيف الرومي أبو السمع، كاتب آل طولون، ما شاء الله للمجم اليهودي، محمد بن العباس أبو بكر الخوارزمي، محمد بن عبد الله الجاسي أبو الحسن بن الوراق، محمد بن العميد أبو الفضل، منصور بن عمار، وهب بن يعيش الرقي^(١).

(٤) من مجموعة المقاييسات (١٠٦) ذكر أبو سليمان فى أكثر من نصفها (٥٦) فى البداية وفى الوسط.

لم يكونوا فلاسفة الصالونات الأدبية والمنتديات الثقافية بل فلاسفة البلاط وحكام الدوليين مثل فقهاء السلاطين، مفكروا السلطة في مقابل مفكرى المعارضة، مع أنهم كانوا شعراء وأدباء وأطباء وموسيقين وظرفاء. وفي المقابل يذكر أعلام الشيعة مما يدل على دورهم في تكوين الفكر الفلسفى فى القرن الرابع. ويذكر المترجمون باعتبارهم فلاسفة مثل يحيى بن عدى مما يبين أن المترجمين لم يكونوا نقلة لحسب بل كانوا أيضا مبدعين، والعجيب عدم ذكر متى بن يونس وهو صاحب المناظرة الشهيرة مع الصيرافى فى "الابداع والمؤانسة". ويذكر أنبياء الشرق وحكماؤهم وملوكهم مثل أنو شروان، ومانى المجوسى. وتبدو أهمية الاعلام أن اثنين منها أبو سليمان العجمانى فى مناظرته مع ابن العميد وأبو الحسن العامرى عنوانان فى مقابستين. ويبدو التراكم للفلسفى فى "المقابسات" فى الاحالة إلى أبى يزيد البلخى وكتابه اختبار السيرة. ويذكر ثابت بن قره على لسان الموروث عن الخرافات الاربع: عجائب البحر، حديث السمر، حديث العشق، حديث الجن^(١). ويبدو التراكم للفلسفى فى "المقابسات" فى الاحالات إلى أعمال أخرى مثل فى "لنفسك الحظى" للعامرى، "وتدبير المنزل" وكتاب "الأخلاق" لمسكويه. كما تبدو وحدة فكر أبى حيان فى الاحالة إلى "الهوامل والشوامل"^(٢). وتخلو "المقابسات" من الآيات والأحاديث فى بيئة فيها الآيات والأحاديث المصدر الأول للمعرفة. بل تعتمد على العقل الخالص. فقد وصل للتطوير للموروث إلى حد الاستغناء عن أصله ذاته، اعتمادا على العقل والتجربة، تجربة الفرد وتجربة العصر. يوجد فقط تفسير جديد لحديث "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" للدنيا لا للدين^(٣). وتبدأ بالبسملة وتنتهى بالحمدلة وتخللها عبارات المشيئة والتوفيق والعون.

ب - الهوامل والشوامل. يتوازى المصدران "الولف والموروث" من حيث الأهمية. فمن الواقد يذكر الحكيم أكثر من أرسطو مما يدل على التحول من الشخص إلى الرمز^(٤). ويستشهد بأحد أقوال أرسطو مثل " أعجب الأشياء ما لم يعرف سببه ليتم التعليق عليه بأن كل مجهول سببه عجب طلبا لمزيد من التعميل. كما يذكر قوله بأن المعقولات تصير كذلك إذا ثبتت صورها فى النفس وهو قول لأفلاطون أن النفس مكان للصور استحسنه أرسطو. ومن ثم يوضع أرسطو داخل الفلسفة اليونانية كلها كما هو الحال فى العرض الكلى. ويستشهد بقوله عن ضرورة الاضطراب عند نزول المكروه، فمن لم يجزع من هيج البحر وهو راكبه،

(١) المقابسات ص ٢٤٦/٢٦٥.

(٢) السابق ص ٣٠١.

(٣) السابق ص ٢٥٨/١١٦/١١٨/١٧٩/٢١٤/١٤٧/١٦٨/١٩١-١٩٣/١٩٥/٢٠٤/٢٠٦/٢٢١/٢٢٦/٢٤٠.

٢١٣/٢٤٦/٢٩٦/٣٢٣-٣٠٠/٣٠١/٣٠٧/٣٤٩.

(٤) الحكيم (١٠)، أرسطو (٨)، أفلاطون، جالينوس (٥)، أبقراطيس، فليبين (٢).

ومن الأشياء التي فوق طاقة الإنسان فهو مجنون. ويستشهد بقول له في المنطق بأن المقدمات الشخصية في المادة الممكنة والزمان المستقبل لا تصدق ولا تكذب معا، ولا تقتسم الصدق والكذب. وهو قول محير وضحه أرسطو بعد ذلك. فالموروث يتبع مسار الوافد من الاشتباه إلى الأحكام، ومن الغموض إلى الوضوح. كما أن العلة الكمالية عنده أشرف العال. وهو أول من نبه عليها وذلك لأن العال الثلاث خوام لها. يحال للموروث العال بعد أن استقل عن الوافد ثم يستشهد بالوافد على نتائجه. ويستشهد بأرسطو في النسبة العادلة والمساواة في المعاملة بين البائع والمشتري كما بين في كتاب الأخلاق. ويستشهد به في أسماء النذل والرواق مبالغة في الذم. وهو ما يتفق أيضا مع اللغة العربية وأمتلتها. يحال الوافد إلى الموروث على مستوى الموروث اللغوي. فالموروث يقوم بدراسة الموضوع ويحيل إلى أدبياته من أجل إكمال مادته، التاريخ من أجل البنية، والبنية بلا تاريخ لا تظهر، والتاريخ عام، من التراكم الداخلي والتراكم الخارجي بعد أن أصبح تراكما داخليا^(١).

ويشار إلى الحكم انتقالا من الشخص إلى الرمز في أن النفس تكمل بصور المعقولات لتصبح عقلا بالفعل بعد أن كانت عقلا بالقوة المنطقية في الألفاظ الخمسة وشرحها المفسرون وسموها المتفكة والمتبانية والمتواطئة والمترادفة المثقفة. وهي الألفاظ الموجودة في أول مباحث الجبارة كتقافة عامة. وهي تميز الأسماء الخمسة في مقدمة أفوروريوس. ويذكر الحكم على أنه هو الذي روى أقوال القدماء وأستأذه في الزمان والمكان في السماع الطبيعي وتحقق من صدقها. وقد نقله المفسرون إلى العربية، وانتقل إلى المتكلمين. فقد كثر الكلام في الموضوع. وقد تم توضيح هذه المسائل كلها منذ زمن الحكم ومفسريه. ولا داعي للتكرار إحساسا من أبي حيان بضرورة التحول من النقل إلى الإبداع. ولا داعي لاعادة العرض بعد أن بين الحكم الموضوع في كتاب الأخلاق^(٢).

ويذكر أفلاطون في معرض الحديث عن الموروث بعد أن أصبح وافدا موروثا. فقد تبين في المباحث الفلسفية أن العلم لإدراك النفس صور الموجودات على حقائقها. وقد قال بعض الأوائل نفس الشيء إن النفس مكان للصورة. ولتصحن أفلاطون هذا القول وصوب قائله لأن النفس إذا اشتغلت إلى العلم الذي هو غايتها نقلت صورة المعلوم إلى ذاتها حتى تكون الصورة المحصلة مطابقة لصورة المنقول منه وإلا لم تكن علما. فأفلاطون يأتي في الدرجة الثالثة بعد الموروث والأوئل ثم يأتي الموروث من جديد على لسان مسكويه لتأكيد هذه الحقيقة مرة رابعة. ويبدأ الموروث بالحديث عن القوة في الأشياء التي تسمى الالهية

(١) الهوامل من ١٦٨/٥٥ إلى ١٨٣/٢٩٣/٨٧/٢٤٣/١٢٠/٨٧. ١٢٠.

(٢) السابق ص ١٨١-٣٠٧/٢٢-٥٩/٣٣٧.

والتي لها الرياسة. ثم يستشهد بأفلاطون الذي لاحظها في الذهب وفي الحديد وفي الانسان تأكيداً للحقيقة بالتناقضين معاً، الموروث والوفاة بعد أن أصبح موروثاً^(١).

ولا يتعرض الموروث لموضوع إلا بعد استيفاء ما كتب عنه، لا فرق بين موروث ووافد. وهنا يدخل الوافد كمصدر للعمل. ففي موضوع العدل لم يوجد فيه إلا رسالة جالينوس مستخلصة من كلام أفلاطون لا تكفي لتغطية الموضوع. فقد تم التراكم الفلسفي في الوافد أولاً ثم في الموروث ثانياً. فالموضوع مستقل، ويتم له البحث عن أدبيات في شروح جالينوس على أفلاطون وهي غير كافية لأنها مجرد موعظة وليست تحليلاً عقلياً^(٢). ويذكر جالينوس وحديث القفل وتعبه من جهل من يفعل ذلك أو يرفض الحمار ويلكم البغل مما يدل على غلبة البهيمية على الانسانية وسوء التمييز وقلة استعمال الفكر. وفي تأكيد الموروث على أن البدن آلة للنفس يذكر مذهب جالينوس المطبق لذلك. وفي تأكيد الموروث للمزاج يحال إلى جالينوس أيضاً لبيان مطابقته. فالموروث هو الذي ينتهي إلى النظرية والوافد يؤكد عليها ربطاً للحقيقة بتاريخها والبنية بتطورها، للدراسة أولاً والاحالة ثانياً. وقد بنى جالينوس بمرض طويل لم يستطع إيراد نفسه منه حتى ضحك عليه من حفظ مذهبه.

ويذكر أفليمون باعتباره أول من وضع مصنفاً في علم الفراسة قبل كتاب الرازي والاعتراف لصاحب الفضيلة فضيلة. كما دخل على أبقراطيس متخفياً فتعرف عليه^(٣).

وما زالت تظهر بعض المصطلحات المعربة مثل الأسطقات مع الترجمات مثل الأركان الأربعة، العناصر الأربعة، الموسيقى، موسيقار، الكيموس، السوسفطائي، المايخوليا، السكتجيين، الكوسج^(٤). ومن للفرق يذكر الحكماء ثم الفلاسفة والأوائل والمتقدمون ثم القماء والأخرون والأولون ثم الفيلسوف. ومن أسماء المؤلفات يحال إلى الأخلاق ثم إلى السماع الطبيعي وتكبير المنزل^(٥). وللقماء دليل ومقياس. هم أهل الحكمة. لم يتركوا شيئاً إلا وعرفوه. رضى الله عنهم. يسترشد بهم المحدثون. ويسأل عن قول أحدهم أن العالم أطول عمراً من الجاهل، وإن كان أقصر عمراً منه فطول عمر العالم بعلمه وآثره على الناس. فالجس التاريخي هنا يبين أن القماء لم يتركوا للمحدثين شيئاً. ويذكر المتقدمون في مقابل

(١) السابق ص ١٩٦/٥٢.

(٢) السابق ص ٣١٨/٢١١/٢٠٨/١٨٥/٨٥.

(٣) السابق ص ١٧٢-١٧١.

(٤) السابق ص ٢٤٣/٢٤٠/٣٤٠/٢٥٧/٣٤٨/٧٢/٢٣٢-٢٣٣/٢٨٣/٢٢/١٦٢-١٦٣/٢٣٢-٢٣٣/٢٦٢/٢٧/٢٧ / ١٨٦/١٨٢/٢١١.

(٥) الحكماء (١٥)، الفلاسفة، الأوائل، المتقدمون (٣)، القماء، الأخرون، الأولون (٢)، الفيلسوف (١)، الأخلاق (٤)، السماع الطبيعي، تكبير المنزل (١).

المتأخرين. وهو تدبير إلهي سمح بنقل الأخبار وحفظها. دون المتقدمون ونقل المتأخرون. وقد يتناقض ظاهر بعض أقوال المتقدمين مثل "المحتفل ملغى والمسترسل موقى"^(١). وقد قال بعض الأوائل: العقل صديق مقطوع، والهوى عدو متبوع. كما يذكر الأولون والآخرون وهويتهم في النفس وما قيل من أعجب الأشياء: إكدار الوافر ومنال للعاجز^(٢).

والحكماء مؤيدون للأنبياء بأفراطهم لتشبيهاتهم. ويستشهد الموروث بأقوالهم تأييدا من الأوائل للآخر، يدعون إلى تطهير النفس، ويعرفون الله. وأطلقوا لفظ العلة على الباري تقدم اسمه، وعلى العقل والنفس والطبيعة كعلل ثانية وثالثة ورابعة. ويميزوا بين العلة القريبة والعلل البعيدة. ويصور الحكماء للشوق إلى الشهوات مثل من أعنى فاشتاق إلى الرق أو من أفلت من السباع فاشتاق إليها. والمجتهد لعلوم الحكمة إنما يكون بالرياضيات (المنطق) والطبيعات والالهيات ثم الانسانيات، النفس والعقل^(٣).

ويقرن الحكماء بالأنبياء، الحكماء من الولد والأنبياء من الموروث، يؤيدان إلى غاية واحدة. فلا فرق بين أخلاق الحكماء وشرائع الأنبياء. كلاهما تظهر من الهوى بالعقل. لما يعادى الناس الحكمة، لاستعمالهم الأنفاذ على الاتساع وخطأ فهمهم لها حرفيا. وليس صحيحا ما يروج من أن الحكماء جعلوا أنفسهم أعلى قدرا من الأنبياء^(٤). وإن أقوال الحكماء في صفة الرجل العاقل العادل إنما نزل عليهم من الوحي القديم الذي أنزل الله على الانسان منذ "اعرف نفسك بنفسك". ولا توجد عبارة أقصر ولا أبلغ منها. فما المانع أن يكون سقراط نبيا؟ وما المانع أن يكون حكماء كل قوم أنبياء هم «وما من أمة إلا خلا فيها نذير»^(٥). وهو نفس الحديث على لسان الرسول "من عرف نفسه فقد عرف ربه" تحويرا للمحور الأتقى إلى المحور الرأسى. وتعطى الأمثلة من أقوال الحكماء في النفس والعقل والخير والشر والصدقة والفور من الخير وأن الانسان مدنى بالطبع رواية عن الموروث مثل أبى زيد البلخى. فالصديق هو الآخر، وهو الأنا ولكنه مغاير بالشخص. وهو تعريف صعب المنال. وإن لم يكن الأخ صديقا فهو نسيب بالجسم. وإن لم يكن الصديق أخا فهو نسيب بالروح. كما تحيل النفس الفاضلة إلى الصديق وتتفر من الكذب. وإن أعجب الأشياء السماء بكواكبها^(٦).

(١) الهوامل ص ١٧٦/١٦/٣٢٦/٢٨٣/٦٠.

(٢) السابق ص ٥٥/١٢٦/٢٦٤.

(٣) السابق ص ٥٩/٣٠/٢٧-٢٦/٣٩.

(٤) السابق ص ٢٨٨/١٧٤-٢٨٨-٦٠/٢٨٩-١٨٠/٩٥/١٨١/٢٨٨.

(٥) ومن ثم لا يمتنع أن يكون كونفوشيوس ولاوتسى وميتشيوس في الصين ويوزا في الهند، ومائى وزرادشت ومزك في فارس، وفيثاغورس وفلاطون وسقراط وأرسطو من اليونان أنبياء.

(٦) الهوامل ص ٥٤/٣٢١/٢-١ وهو مثل قول كقط السماء المرصعة بالنجوم.

والفيلسوف هو الذى يبحث عن الوضوح. فقد يكون القول الرشيق سببه متوار والدليل عنه مزاح. ويذكر الفلاسفة بوجه عام وليس بالضرورة فلاسفة اليونان بل يشمل اللفظ الاثرائيين والصوفية. هم الفلاسفة الالهويون والزهاد والذين يجمعون بين الحكمتين والنعمتين وتخلوا عن نقائصهم وبهم تصلح المدن فالانسان مدنى بالطبع. وكثرة الملك. وقلة الرزق خير من كثرة الرزق وقلة الملك. والفلاسفة هم القادرون على التمييز بين الاسم والمسمى. وكان للمؤمن نموذج الملك الفيلسوف الذى يدبر الآفاق ويمعز عن تدبير قطعة الشطرنج^(١).

أما الموروث فان الشعر يأتى فى المقدمة مما يدل على أهمية المصدر العربى الأول ثم القرآن مما يدل على أهمية المصدر الجديد الذى ورث المصدر الأول، ثم العرب وكلام العرب وأمثلة العرب ثم الحديث ثم المصادر المدونة والمروية قبل أن تأتى الاعلام^(٢). يستشهد بشعر ابن الرومى على الفأل ويتعصب للبعض لشعر البحترى وتشبيهه، ويستعمل الشعر نموذجاً للصواب وسهولة حفظه عن حفظ الخطأ مستشهداً بشعر أبى تمام والبحترى وليس بشعر الطرمي أو أبى العبر. وينقد أبو حيان لمرىء القيس لثقته الأعرابية وعجمية ملكه وشبابه وذهابه فى طرق للشعر طريق التصنع والهيام فى الوادى والاكفاس فى المعانى. ويستشهد بأقوال المرقش وأبى تمام^(٣).

ويذكر من الاعلام ما يزيد على الخمسين من الأبناء والمتكلمين والمغنين والمؤرخين والشعراء والحكماء والمترجمين والصوفية والأمراء والخلفاء والصحابية والعلماء والأكبياء^(٤). ويخص بالذكر متى بن يونس (٣٢٨هـ) باعتباره منطقياً، ومنظراً أبى هاشم المتكلم فى الصلة بين اللغة والمنطق. فالمنطق عند أبى هاشم أحد أوزان اللغة. ويؤيد أبو حيان أبا هاشم، وهو نفس موقف السيرافى^(٥). ولأبى يزيد البلخى كلام فى تفسير انتصاب قلعة الانسان من بين الحيوان. وله رواية لبعض الحكماء عن معنى سكن النفس الفاضلة إلى الصديق ونفورها من الكذب. أصبح الولقد الآن رواية عن الموروث وأخذ البلخى لقب الفيلسوف. ويحضر الجاحظ والبلخى فى "الهوامل" كما يحضر أبو سليمان فى "الامتاع" و"المقابسات". فالجاحظ أقرب القنماء إلى أبى حيان. كلاهما يجمع بين الأدب والفلسفة وي زيد الجاحظ العلم

(١) السابق ص ٢٧٢/٢٧٤/١١٥/٣٥/١٥٩.

(٢) الشعر (١٤)، القرآن (١١)، لفظ القرآن (١)، العرب (١٣)، اللغة العربية، لغة العرب (٣)، كلام العرب (٢)، العرب (٢١)، الحديث (٦) ومن أسماء الأمثلة العربية: زيد، عمرو، سلمى، هذ، فرتنا، وعد (١).

(٣) للهوامل ص ٣٠٩/٢٨٢/٢١٩/٢٨١/٢٠١/٢٠.

(٤) السابق ص ٢٦٥-٢٦٦/٣٢١/٤٣/٣٢٧/٣٢٢-٣٢٠/٢٨/٣٢٤/٢١٠/١٩١.

(٥) السابق ص ٢٦٥-٢٦٦/٣٢١/٤٣/٣٢٧/٣٢٢-٣٢٠/٢٨/٣٢٤/٢١٠/١٩١.

فتذكر أقواله في الحياء لباس وحجاب وستر من المملوء شقيق العفاف، وحليف الدين، يذود عن الفساد، وينهى عن الفحشاء وإن كان أحيانا يبدو تصلعا. ويذكر حصد أحمد بن عبد الوهاب له في "التربيع والتوير" حول الصدق والكنب والتولد في الحيوان دون النبات^(١).

ونظرا لأهمية المناظرة فقد جمع أبو حيان في "الهوامل والشوامل" مجموع مناظراته مع مسكويه. بل إن الهوامل لمسكويه والشوامل لأبي حيان. ويحيل مسكويه إلى "الفوز" دون تحديد الأكبر أم الأصغر. والأصغر أقرب إلى علم أصول الدين. كما يحيل إلى باقي كتب المنطق والأخلاق وكتب النفس. فالمناظرة في الموقف كله. كما يحيل أبو حيان إلى "تدبير المنزل" لمسكويه (أرسطو)، فالمناظرة في الموضوع كله وتراكماته الفلسفية^(٢). والعنوان مستمد من البيئة. الهوامل سائمة النعم أي الأسئلة الثائرة والشوامل الاجابات عليها ورد للمماثل إلى أوضاعها الصحيحة. فهو تأليف مزدوج. ويتضح أن أبي حيان هو التلميذ ومسكويه هو الأستاذ. فلماذا الهجوم على شخصية مسكويه؟ وتدل الأسئلة والاجابة على مستوى رفيع للمناظرة كنوع أدبي، الأسلوب الأدبي وشكوى الزمان. ويقرر مسكويه الأستاذ أبا حيان التلميذ بسبب شكواه. فمسكويه أقرب إلى الفيلسوف الرواقى. ومع ذلك يبدو أفق أبي حيان متسعا، فيلسوفا مع الفلاسفة، متكلم مع المتكلمين، لغويا مع اللغويين، متصوفا مع المتصوفين على عكس مسكويه الذى يبدو ضيق الأفق، سبى التعبير، لا يحسن الالهيات بل يكتفى بالأخلاق العملية وتدبير المنزل في فلسفة أرسطو. كانت شهرة مسكويه في العلم أكثر من شهرة أبي حيان، وكان أغنى منه لأنه كان خازن بيت المال وخازن كتب. وربما طمع أبو حيان في علمه وماله. لذلك هاجمه في "الامتناع والموانسة"، مغتربين أغنياء، وعبي بين أدياء.. الخ. كما يهاجم ابن سينا مسكويه ربما لسلوكه الخلقى على عكس انغماس ابن سينا في العالم. ربما لم يكن مسكويه عالما ولكنه كان زاهدا في الدنيا التى طمع فيها ابن سينا.

وقد سأل أبو حيان أسئلته كلها دفعة واحدة أجاب عليها مسكويه منفردة. ويتصرف مسكويه في الأسئلة، يجيب عن بعض أجزاءها دون البعض الآخر. وأحيانا يمسق السؤال كلية ويعيد وضعه حتى يصبح أكثر دقة. يسأل أبو حيان عن شيء فيجيبه مسكويه ثم يسأل نفس السؤال مرة ثانية ليعرف هل سيعطى مسكويه نفس الاجابة ليطمع صدقه كفيلسوف وهل الاجابة وقتية أم بناء على تجربة فردية أو مشتركة. وتبدو بعض المسائل الأصولية عن وحدة

(١) السابق ص ٢٦٥-٢٦٦/٣٢١/٤٣-٣٢٠/٣٢٢/٣٢٧/٢٨/٣٢٤/١٩١/٢١٠.

(٢) السابق ص ٢٨٨/٢٨٠/٣٤٠/٣٣٤/٣٣٩/٥٨/٥٤/٤٢/٧٧ ويروى أن ابن سينالقى بجزوه لمسكويه وقال له: ابن لى مساحة هذه بالشمعيرات فأتى إليه مسكويه لوراق وقال "اصلح بهذه أخلاقك حتى أجيبك إلى بعض ما تريد"، الهوامل ص ح.

الحق وتعدد، اختلاف الحكم حسب الزمان والمكان والعادة ومصالح الناس كما هو الحال في الفتاوى مثل صبغ الثوب سودا هل يقلل أو يزيد من قبحه. فأبو حنيفة قبل الجاسيين وأبو يوسف أيام الجاسيين يمدان السواد شعراء، ومثل دوران الحكم مع المصلحة، والاجتهاد حتى ولو خالف النص. فالاجتهاد حسن في ذاته واستحالة خروج الشريعة عن مقتضى العقل. وهي تعطي صورة لمشاكل القرن الرابع في العراق والحالة الاجتماعية للناس. والاجابات نفسية واجتماعية وليست صورية آلية. وتدل إجابات مسكويه على أنه ليس غيبا بين أنبياء، دعيا بين أدعياء. وهناك أسئلة عن العلل والمصلحة كما هو الحال في علم الأصول بالاضافة إلى تحليل العواطف والتجارب الحية العامة. وما يهم هو الفكرة لا الشخص، الإبداع لا المبدع. وتكثر الأسئلة عن العلم، وكلها لأبي يحان والأجوبة لمسكويه. ويتم الاعتماد على العقل الخالص والتجارب المحضة دون وفد أو موروث ولا حتى الموروث الأصلي. ويخلو الكتاب من الشعر الذي يكثر في "الصدقة والصديق". وله أسلوب غير الأسلوب الشائع لأبي حيان في باقي مؤلفاته. ربما ألفاه سويا. وهو أسلوب واضح بسيط، أقل اختعالا وأكثر عقلانية. يبدو طويلا ولكنه واضح لا يبرر اتهام مسكويه بالغباء والسعى وراء الدنيا ربما حسدا من أبي حيان. وإذا كان غيبا فلماذا يسأله أبو حيان ويستفتيه؟ والأسئلة إنسانية عقلية مفتوحة إبداعية. ولا يهم الجواب. فالسؤال الجيد أفضل من الإجابة السيئة. وتذكر حكايات عن الأبناء والرواة مثل سؤال ابن العميد عن عدم الاتفاق على المثمنة بالياقوت والجواهر أو بالنحاس والحديد والرصاص دون القضة والذهب، ربما للدرء الأول وشيوع الثاني، وتوسلا ثم الاتفاق عليه^(١).

ويبين أبو حيان أسباب الاتحاد في الإسلام، لشك عبد أبي سعيد الحمصري، حرمان الفاضل وإدراك الناقص عند ابن الرلوندي مثل أيوب، فلمؤمن للمصاب، ومساواة الإسلام بالحكمة ثم الكفر بهما أو الإيمان بهما مثل أبي عيسى الوراق. وقد عرضت لأبي سالم البصري شبهة أن الله تعالى لم يزل ناظرا إلى الدنيا راثيا لها وهي معدومة. فالذات لا تحتاج إلى الموضوع. وقد تورط الرززي في في مذهب بعيد عن الحق، سببه معاني الألفاظ التي أطلقها الحكماء على الاتساع بعد أن ضاقت الألفاظ القديمة طبقا لمنطق التشكل الكتابي. ويقيم أبو حيان بعض العلماء مثل الكندي والأصمعي وبعض الموسيقيين مثل إسحق الموصلي. فالكندي لم يخرج كلامه من القوة إلى الفعل. ولم يصنع الآلة التي تتطلب مهارة العازف عليها. كما أنه أبطل صناعة الكيمياء، ورد عليه الرززي مدافعا عنها.

ويذكر أبو حيان حكاية الرشيد حين سأل عن حال إسحق الموصلي مع الفضل بن يحيى وجعفر بن يحيى. الأول الوصول إليه صعب، والثاني سهل، والأول أفضل لأنه صاحب

(١) السابق ص ٣٤٦.

الشرف فى العطاء، وجعفر صاحب الطلاقة والبشر. وقد فضل الموصلى الثانى. ويعطى أبو حيان لنفس الفضل فى الكيمياء وليس لخالد بن يزيد منها شيء. ويذكر أبو حيان الأصمعى والامام على لارتباط الشيعة بالثقافة الشعبية.

ويذكر أبو حيان من الفرق المتكلمين مع أصحاب الكلام الاسلاميين ثم النساك والمعتزلة والماتوية والاسلام، ومن أسماء الشعوب العجم والترك والفرس والروم والهند والسودان والحرمان والزنج وليس منهما يونان^(١).

ويذكر أبو حيان بعض أقوال الصوفية فى وصف الطريق ومراحله الثلاث: المرحلة الخلقية (الرياضة والمجاهدة)، للمرحلة النفسية (المقامات والأحوال)، المرحلة الالهية (الشهود والوجود). وينتقل إلى التصوف الاجتماعى المننى. إذ تقوم المدينة بالمعونة، ويصبح معاش الانسان الذى هو مننى بالطبع. وهم طبقات الزهاد وأهل الأديان والمذاهب. وقوم من الفلاسفة، وسماوا فى الاسلام بالصوفية، وقالوا بتحريم المكاسب. ومبب الصيت الذى يحصل عليه الصوفى بعد موته أنه يعيش خاملاً ويشتهر ميتاً مثل معروف الكرخى. هم أهل التكشف ولهم فيه أقوال كثيرة. والتشف من الشرف، والترف من السرف عند بعض النساك. وقد يعيش الصوفية فى بعض الأحوال مثل "حمى الربيع" أربعين سنة حتى إذا فارقت استوحشها. وسر الصوفى أنه إذا صفا لم يحتل الجفا. وإذا صفى السر انتفى الشر إحياء إلى مراتب النفس من المعارف ومنازل اليقين وكذلك حالات الوجود والتواجد. ويتحدث بعض الصوفية عن المشاهدة والمناظرة، البعد الذى لا يحد والقريب الذى لا يشهد، الحق الأحد^(٢). وهو الذى قال فيه أبو حنيفة الصوفى ببغداد:

قلت خدا موعداً . ضحككت وقالت بعد غد

ويستعمل أبو حيان عديد من الآيات القرآنية لتأكيد العلم اللدنى كما هو الحال عند إخوان الصفا. وهو رزق الموقنين بكرة وعشياء دولة بينهم دون إيثار. والطريق إليه هو ترك العاجلة، والتوجه إلى الآجلة، والتكليل على حب للعاجلة بالشعر، فلا فرق بين التجربة الدينية والتجربة الشعرية. وقد تحصل للفضائل فى التركيب من صحة المزاج ثم تهمل فيصير الانسان من الأخسرين أصلاً وهو من لحظ على مرتبة الصور الالهية. والعبادة هو الطريق إلى الله. وهنا تكون العجلة والسرعة فضيلة. وقد يتحول ذلك كله هباءاً منثوراً إن لم يشفعه العمل الصالح. ميزة القرآن الاختصار فى اللفظ والإيضاح فى المعنى مثل المثل الشعبى والبيت الشعرى. ومن

(١) السابق ص ٢١٢ - ٢١٣ / ٣٠١ - ٣٠٢ / ٣٠٤ / ١٦٤ / ٣٢٦ / ١٩١ / ٢١٠، المتكلمون (٨)، أصحاب الكلام الاسلاميون (٢)، النساك، المعتزلة، الماتوية، الاسلام^(١).

(٢) السابق ص ٣٥ / ٦٩ / ١٦١ / ١١ / ١٥٨ / ٥٧ / ٥٥.

شروط الاجتهاد العلم بالقرآن والسنة. ويمكن إثبات الصفات الالهية عن طريق تحليل التجارب البشرية مثل نفى للشركة مما جعل أبى حيان عرضه إلى الاتهام بالالحاد^(١).

ويستعمل الحديث فى موضوع التطوير والقال. فالقال الحسن مجرد ايجاد، وقائع تطابق التمنى، وأن يكون حامل الرسالة حسن الاسم حسن الوجه. كما تستعمل بعض الأحاديث الحرة مثل الثناء على يوم الجمعة. فأيام الراحة أيام طعام وشراب أو الاستعانة على قضاء الحاجات بالكتمان منعا للصد، وإن رثاة الهيئة من الايمان، وتكاف للمسلمين فيما بينهم. ويستشهد بقول المسيح من الرواية العربية مفسرا الروحى بالحرارة الغريزية. ويستعمل أبو حيان بعض التراث اليهودى مكررا من باقى مؤلفاته عن حدة طبع اليهود^(٢).

ويبدأ الكتاب بالبسملة والاستعانة بالله والاعتراف له بولاية النعمة. وتنتهى بالحمدلة والصلاة والسلام على محمد النبى وآله الطاهرين والدعاء للقارىء ببارك الحق وشرح صدره له. بل وتستمر بعض العبارات الدينية عبر الكتاب كله مثل إن شاء الله وبالله التوفيق، أعزك الله والدعاء بالتوفيق والعصمة والشكر والتوكل والنصر^(٣).

ج - الصداقة والصديق. ويظهر الولد فى "الصداقة والصديق"، أفلاطون، ثم الاسكندر وديوجانس ثم أرسطو مع الحكيم ثم سقراط ثم انكساجوراس ثم أبارينوس، وثيافيون، وثامسبيوس وهرمس، ويقراط، وثيغاثوس. ومن الفرق بعض المتقدمين والحكماء والاولئ والحكماء القدماء^(٤). تذكر أقوال أرسطو مثل باقى الحكماء والصوفية والعلماء والفقهاء دون تمييز له عن غيره. فهو صاحب أقوال وحكم وأمثال وليس صاحب مذهب مثل رابعة العنوية إيرازا للعلاقة بين الانسان والله. فلخلص الإخوان من لم تكن مودته عن رغبة أو رهبة. وتعهد الإخوان بالملاطفة يمنع من الهجر، وتعهد إخوان الإخوان دليل على الوفاء، وتعهد أهل المكاشرة المتشبهين بالإخوان أى للمنافقين بالصبر عليهم إما لتحويلهم إلى أصدقاء أو لاتقاء شرهم. وقد عرف أرسطو معلم الاسكندر الصديق بمنطق الهوية والاختلاف. فالأنا هو الأنت، والأنت غير الأنا كما قال أبو بكر فى عمر، أنا الخليفة إلا أنه هو أنا. ويظل أرسطو مع أفلاطون وسقراط ويقراط، هو الحكيم الزاهد فى الدنيا، البعيد عن الكبر والخيلاء ومجالس اللهو والشراب المعروفة عند مدعى العلم فى بلاط الخلفاء. وتذكر أقوال أرسطو فى صيغة نصائح ومواظ فى ضمير المخاطب المفرد على طريقة الصوفية المسلمين. ومعظم الروايات

(١) السابق ص ٢٥-٢٦/١٠٢/١٤٧/١٦٦/٢١٩/١١/٧٥/٢٩٩-٢٩٨/٢٣٢/٦٦/٦٦.

(٢) السابق ص ٢٠١/٢٠٣/٨١/١١٦/١٥٨/١٦١/١٩٩/٢٩٩-١٥٧.

(٣) السابق ص ١/٥/١٠١/١٦٦/٢٩٢/١٨٥/١٩٦/٢١٤-٢١٥/٢٢٠/٢٤١/٢٤١.

(٤) أفلاطون (٦)، الاسكندر، ديوجانس (٥)، أرسطو (٢)، الحكيم (٤)، سقراط (٣)، انكساجوراس (٢)، أريانيوس، ثيافيون، ثامسبيوس، هرمس، يقراط، ثيغاثوس (١).

عن أرسطو عن طريق أبي سليمان وليس مباشرة منه أى الوافد من خلال الموروث. فقد تتفاعل الوافد والموروث بحيث أصبح الوافد محمولا والموروث حاملا. فإذا كان النقل يبدأ بأرسطو فإن التحول يبدأ بالرواية التى تحمل الوافد على لسان الموروث، ويعود رمز الحكيم فى الصديق مرات عديدة، الآخر هو الأنا ولكنه بالشخص غيره، وهو شبيه بقول روح بن زنباع عندما سئل عن الصديق فقال لفظ بلا معنى. فقول الحكيم مشابه لقول آخر من الموروث. ومجموع أقواله إشراقية صوفية منتحلة تعبر عن روح الحضارة الإسلامية. هنا يصبح الوافد حاملا والموروث محمولا. ويستأنف الموروث شرح عبارة للوافد ويعمقها ويتحقق من صدقها^(١).

وتذكر أقوال أفلاطون فى معرض الصداقة والصديق تقريبا فى سياق واحد. ومعظمها منتحلة. فهى أقرب إلى المواعظ الخلقية وأقوال الصوفية وتحويل المجردات اليونانية إلى أخلاقيات عملية إسلامية وتأصيلها بشعراء العرب، والانتحال أحد مظاهر الإبداع، صياغة الموروث لروح الوافد^(٢). فصديق المرأ عقله، وعدوه جهله، وعمر الدنيا أقصر من أن تطاع فيها الأحقاد. وإرضاء الحازم بإسقاط الحاشية، وإسقاط الأحقق برضاء حاشيته. والشرير يتبع مساوئه الناس لا محاسنهم. ولا يتمنى العاقل لصديق الغنى بل للمساواة^(٣).

وعلاقة ديوجانس بالاسكندر مثل علاقة أرسطو أو علاقة أمه به ، مناسبة لإبداع الحضارة الإسلامية حوار بين صديقين أو بين شيخ ومريد فيما يتعلق بالصداقة والأخوة والنبوة تأكيداً للفيلسوف الملك وانتقالاً من الوافد إلى الموروث بسهولة ويسر، وعدم الاحساس بالغرابة أو الغربة أمام للوافد بعد أن أصبح موروثاً غارقاً فى الدين والأدب والأخلاق. كما اندمج الإسلام نفسه داخل تاريخ الأديان عند المسجستاني وإخوان الصفا. وتذكر أقوال ديوجانس أحيانا فى شكل سؤال وجواب من سائل معروف أو يكون ديوجانس نفسه هو السائل مثل الاسكندر. ويخص ديوجانس باليونانى تميزاً له وتحديداً بأنه وافد فى مقابل موروث. وكلها حكم تدور حول ضرورة التحفظ من حسد الأصدقاء ومكر الأعداء، ومعرفة الأصدقاء فى الشدائد، وفرح الانسان بأخيه فى حياته لأنه يموت وحزنه عليه بعد وفاته لأنه لا يعيش. والأخوة بين صديقين أبقى من علاقة مواطن يملك إذا استمرت الصداقة فى الباطن والتبعية فى الظاهر. وخير صديق هو العقل فى حين أن الصديق حتى ولو قام بالصالح قلاب. وتذكر أقوال الاسكندر فى الصداقة فى صيغة سؤال وجواب. فقد نال الملك فى حادثة السن باستمالة الأعداء وتعهد الأصدقاء، والحزن على موت صديق ليس لموته بل لأنه لم يوفه حق برة وصداقته.

(١) الصداقة ص ٢٥٨/٣٧٦/٦٦/٢٩/٧٨-٧٧/٧٠.

(٢) انظر المجلد الأول: النقل، الباب الأول: للتكوين، للفصل الثالث: الانتحال.

(٣) الصداقة ص ٢٩-٧٠/٧٢-٢٤٠/٢٤٢/٣٨٣/٢٦١-١٦٠/١٦١/٣٦٠/٤٩.

وتذكر أقوال سقراط في الصداقة. فالإنسان لا يكون كاملاً إلا إذا أمته عدوه وبالأولى أن يأمته الصديق. كما أن من رحبان عقل للصديق أن يدل على عيوب صديقه، ويعظه بالحسن، ويمنعه من السيئة، ويعتبر الموروث، يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر. كما تذكر أقوال هرمس أن القربة تحتاج إلى المودة في حين أن المودة لا تحتاج إلى القربة. فالمودة أعلى من القربة وأكثر استغلالاً. كما يذكر قول ثامسطيوس عن ضرورة الصداقة، وأن الإنسان بلا أصدقاء كالشيء بلا عين. ويستشهد بقول أفكساجوراس بأن الشدائد التي تنزل بالمرأ محنة إخوانه أكثر من محنته هو لو كانوا أصدقاء. وصعوبة الصداقة أنها خلق واحد، والصديق ذو طباع أربعة. وتذكر أقوال لفلاسفة أقل شهرة مثل أبليونيوس فيما يتعلق بما يلحق الإنسان بالنفع أو المضرة من صديق مقبل أو مدبر. فالإنسان لا ينفع ولا يضر إلا نفسه ولا يملك أحد لأحد نفعاً ولا ضرراً وهو المعنى الموروث. ويذكر قول آخر لثيافانوس (اسطيفانوس) عن قضاء الحاجة من الصديق قبل طلب ذلك منه. كما يذكر الكاتب على الإطلاق لا يهم اسمه ولا شخصه بل روايا للفكرة وهي الصداقة^(١).

والموروث في الصداقة والصديق يفوق الوافد، شعر عربي وأسماء محلية وشعراء بالملثات، بالإضافة إلى الآيات والأحاديث^(٢). ويستشهد ببعض أئمة الشيعة باعتبارهم تراثاً شعبياً ولأنه تراث حاضر ومسيطر. ويرى على بن القاسم أنه يمكن التفاق بالدين دون الفلسفة.

(١) السابق ص ٢٤٠/٢٤١/٢٣٧/٢٢٦-٤٢٧/٤٥٦.

(٢) للشعر العربي (٧٠٠)، أسماء عربية (٥٠٠)، شعراء مجهولون (٤٥٠)، شعر شعبي من الإعراب (٣٥)، بعض الكتب (١١)، أهل السلف (٨)، الحديث (١١)، القرآن. ومن أسماء الأعلام يأتي في المقدمة أبو سليمان السجستاني (١٣) ثم أبو العباس أحمد بن يحيى (١٢)، ابن دريد (٦)، الأصمعي، الملمون (٥)، أبو بكر (٤)، ابن سبار، زيد بن رفاعة أبو الخير، أبو سعيد السيرافي، أبو داود السجستاني، علي بن عيسى النحوي، أبو حامد المروزي، جعفر بن محمد، الزهيري أبو بكر، الخليل بن أحمد (٣)، معز الدولة، ابن أبي داود، ابن سعدان الوزير، عبد الله بن المقفع، الحسن بن سهل، أبو الضياء الجاهلي، ابن الأعرابي ابن جباد، أبو علي بن عيسى بن زرة، أبو عبيد الله الكاتب، مسكويه (٢)، علي بن أبي طالب، عبد الملك بن مروان، ابن العميد الخوارزمي، أبو إسحق إبراهيم النابلي، عبد الله بن جعفر، أبو حنيفة الثوري، أبو حاتم السجستاني، علي بن عبيدة البصري، للفضل بن يحيى عبد الله بن مسعود، سيف الدولة بن حمدان، أبو جعفر المنصور، الحسن بن دهب، القنسي، الطبري، أنيس بن عباد، محمد بن علي بن الحسين الباقري، طلحة، الأخنف، صر، عمرو بن الناصر، عثمان ابن أبي ليلى، صر بن عبد العزيز، أبو الفاهية، محمد بن الحنفية، ابن المعتز، أبو سفيان، لقمان، للشبلي، أبو النجم الصوفي، مالك بن دينار (١). ومن الكتب الصداقة والصديق (٧)، كيلة وصناعة (١) ومن أسماء الفرق والأكتاب، فيلسوفاً (١٣)، كتب (٢١)، بعض السلف (٨)، صوفي، الصميرة، للرجز (٢)، الحكماء للقصاء، العرب (١). ومن فارس برزجمهر (٤)، ابن شاهويه (٢) ابن اردشير، نصر الدولة شاشنكير (١).

ويجيز الدين قتل النفوس دون الفللفة. ويذكر مسكويه أقل مما يذكر في "الامتناع" ونقده لافصال قوله عن عمله، و"تهذيب الاخلاق" عند نعيم الاخلاق. يتدخل في كل شيء دون أن يبدع شيئاً. لا يكتفى بعمل ما يحسن، بل يد الطبع^(١). ويستشهد بأقوال المرقشي وأبي تمام والجاحظ وأبي داود بقتل الصديق الصديق إذا رآه مع عدوه. كما يستشهد بأبن المقفع في كيلة ودمنة.

ويستلهم أبو حيان من التصوف مصادره عن الصداقة والصديق تبين استحالة الصداقة وصعوبة الحصول على صديق. فالصداقة عطاء لا أخذاً توحد بالروح والمشينة والارادة. وحسن الخلق من فاجر أفضل من سوء الخلق من عابد، ونقل الحجارة مع الأبرار أفضل من أكل الخبيص (الحلوى) مع الفجار. الصداقة شهادة بالقلب وليست خبراً بالرواية. وهي مقابلة السئية بالحسنة والمساعدة على الحسنة. والصديق من لم يجد الانسان سواء ولم يفقده من هواه. والرفيق ما يكون الانسان غاية شغله ولوكد فرضه. والشقيق من أن دهم الانسان محنة قتيت عينه له وإن شملته منحة قربت عينه به. والوفى من يحكى بلفظه كمال الانسان ويرعى بلحظه حاله. والصاحب من غاب اشتاقت الأحباب اليه، وإن حضر تلفحت به الأبواب. والنديم من نأى ذكر الانسان عن الكأس، وإن دنا ملك الاستئناس. الصداقة التدارى بالثناء إلى أن يأتي فرج الله، والتخلص من الرياء والنفاق وإلا أصبح مكاشفة ثم مقارحة. وهذه الأمثلة عن الصداقة للمثالية لا تمنع من وصف للصداقة الواقعية من مالك بن دينار أنها في هذا الزمان مثل حرفة الطباخ حقيشة الريح لا طعم لها^(٢).

وتجارب المتقدمين مرايا للمتأخرين. المتقدمون هم المقياس والمعيار والهادى للمتأخرين لئمة الهدى، عنهم تنقل التدابير الالهية. وقد قال بعض المتقدمين أنه لا صلاح للمالك إلا نفسه ووزرائه وأعداء يخرجون عليه فيصلح نفسه من أجلهم. كما قال الأوائل أن الانسان مدنى بالطبع لابد له من الاعانة والاستعانة. والحكام جماعة واحدة يخرج بعضهم من بعض بصرف النظر عن مضارلتهم وشعوبهم. وقال بعض الحكماء إن لم يكن الأخ صديقاً فهو نسيب الجسم، وإن لم يكن الصديق أخاً فهو نسيب الروح. وقد سمي أبو داود حكيماً^(٣).

(١) الصداقة ص ١٩٠-١٩١/٢٢٨/٢٩/٨٠/٢٩/٢٨/٢٣٢/٣٢٨/٤٢/٤٣٥.

(٢) وذلك مثل أقوال النورى وأبي إسحق إبراهيم بن هلال الكتب الصابى وإبراهيم بن أدهم وابن عطاء وبرهان الصوفى الدينورى وأبو عن الجندى والشبلى وأبو الميثم الصوفى الرقى، للصداقة ص ١١-١٢/٣٠/٦٦-٦٥/٧٢/٩٣/٩٧/١٠٤/٣٤٨. ثم ذكر صوفية تون أقوال مثل يحيى بن أكرم ص ١٠٦ مسكين للدارمى، ابن سمعون الصوفى ص ٢٧٨، ابن السراج الصوفى ص ٣٠٧-٣٤٠/٣٠٩، برهان الصوفى ص ٣٠٨/٢٣٩، الحسن البصرى ص ٣٢١-٣٩٠/٣٢٤، رابعة للحوية ص ٣١٠، أكرم بن صيفى ص ٣٥٢-٤٥٥.

(٣) السابق ص ٤٠١/٤٠/٩/٣٩٨/٢٤.

ويستشهد بالقرآن في معاني الشهادة والتمحلب والتكلف بين القلوب. فالصديق بمنزلة العين. كما يستشهد بالحديث على أن الصديق لا يرضى لصديقه إلا ما يرضاه لنفسه، وأن مدارة الناس صنعة دون مجاراة، وأن المؤمن صديق ألوف، وضرورة الاستعانة من شرار الناس، والحذر من خيائهم، وإعلان الصديق بالمحبة للتبادل بينهما، وأن التهديد يوثق أواصر المحبة، وأن رأس العقل بعد الإيمان التقود للناس، وأن حسن العهد من الإيمان، وأن أفضل للصديقين من كان أكثر حبا لصديقه^(١). ويستشهد بالأنبياء أيضا باعتبارهم تاريخ الوحي السابق. فتذكر أقوال عيسى بن مريم من خلال الروايات الإسلامية وأحيانا المنتحلة تعبيرا عن روح الحضارة الإسلامية. فمن علامات تلاميذ المسيح حب بعضهم البعض، وحب الله بكل القلب، وحب الجار مثل حب النفس، وحب الصديق للنفس، وحب النفس للرب. صيانة الصديق وصيانة للنفس، ووجود النفس وجود للرب. وتروى قصة لقاء بين زكريا بعيسى بن مريم عندما تبسم بحبي وعيسى لأن الحياة ليست آمنة، في صيغة حوار وليست قولا مباشرا. كما يستشهد بقول لقمان عن صحبة الخير وصحبة الشر. كما يستشهد بتراث اليهود الديني والأبى مثل مسيحين بن عريض اليهودي وكعب الاحبار تحذيرا من أن يكون الاتمان كلب أصحابه^(٢).

د - الامتاع والمؤاتسة. لا يتجاوز المؤلف في "الامتاع والمؤاتسة" واحدا وعشرين اسما يونانيا. يأتي ديوجانس في المقدمة ثم أفلاطون ثم سقراط ولا يأتي أرسطو إلا في المرتبة الرابعة مع الاسكندر، ثم ككتس (أبقوس) ومنقاريوس ثم فيثاغورس وزيموس، ثم جاليوس، أقليدس، لوميرس، انكساجوراس، حوريس، أريوس، اسطفانوس، اسقليبيوس، ثيوديسيوس، زيودورس، طيماتاوس، غالوس، يونان^(٣). ويكتب أرسطو أحيانا بالالف أرسططاليس وأحيانا بالولو أرسطوطاليس. ولا يذكر فقط في أقوال أبي حيان بل في أقوال مناظريه. يذكر أرسطو في المناظرة الشهيرة التي يرويها أبو حيان بين السيرافي ومتى بن يونس حول اللغة والمنطق. فعند السيرافي المعنى مستقل عن اللفظ، والمنطق من حيث هو معنى ليس ملكا لأحد لأن المعاني في الذهن ومن يعرف منطق أرسطو لا يمكنه أن يحدد ذلك. وهي حجة جدلية ضد متى بن يونس دفاعا عن اللغة العربية ضد هجوم المنطق عليها، وقلب الحجة عليه باسم المنطق الذي يدافع عنه. كما يعجز منطق أرسطو أن يحدد معاني

(١) الصدقة ص ٨٦/٢٦٤/٢٧٨/٨٥/٧٦/١٢/١٤٣/١٤٩/٢٦٤/٢٩٤/٣٠٦-٣٠٧/٣٣٩.

(٢) السابق ص ٢٦٤/٢٦٤/٣٨٥.

(٣) ديوجانس (١٥)، أفلاطون، سقراط (١٠)، أرسطو، الاسكندر (٧)، ككتس (أبقوس)، منقاريوس (٣٩)، فيثاغورس، زيموس (٢)، جاليون، أقليدس، لوميرس، موريس، أريوس، اسطفانوس، اسقليبيوس، انكساجوراس، ثيوديسيوس، زيودورس، طيماتاوس، غالوس (١).

حرف الواو في اللغة^(١). ويستعمل أئمة الكفر، فرق الشهمة، أرسطو وسقراط وأفلاطون للتمييز بين الظاهر والباطن للفرح في الاسلام وإدخال الفتنة فيه. وهي حجة ضعيفة فكما يستعمل منطق أرسطو في تدعيم الكفر يستعمل أيضا في تدعيم الايمان. لم يعد الأمر شرحا لأرسطو او إكمالا له بل نقدا له ورفضاً لأهميته مادام في منطق اللغة ما يضي عنه. وأرسطو مذكور مثل غيره وإن كان أقل ذكرا. ويعطى شرح إيساغوجي وقليطيوخيس لصديق بالرى لاختبار مسكويه، الفقير بين الأغنياء، المعنى بين الأتبياء. الوافد هنا مذكور من خلال الموروث، وأرسطو من خلال ابن سينا وليس مباشرة. ولمسكويه تنويع للموروث لا للوافد، للأخلاق لا للمنطق، للعمل لا للنظر، لتحليل الفضائل والنفس لا للطبيعيات او الالهيات. ويذكر أرسطو على أنه صاحب حكايات وروايات في طلب للشفاعة لرجل لم يعطها له، وإن أراد ولم يقدر فله العذر، وإن قدر ولم يرد فسيجيء وقت يريد ولا يقدر. وهي ألفاظ محملة بالكلام الأشعري عن القدرة والارادة والشفاعة. والأقرب أنها من المنتحلات لبيان أرسطو الحكيم في الحياة اليومية. كما يروى عنه أن العقل والفرح بالنديا لا يجتمعان مما يدل على صورة أرسطو الأخلاقي الصوفي. كما يذكر صاحب المنطق تأكيدا على هوية أرسطو أوالمستعمل للمنطق بوجه عام انتقالا من الشخص إلى العلم. ويذكر الحكيم وليس أرسطو انتقالا من الشخص إلى الرمز، ورواية عن العامري وليس مباشرة. فقد تحول الوافد إلى ثقافة داخل الثقافة. علة الأنواع والأجناس ودولها للفلك المستقيم، وعلة كون الأشخاص وجودها للفلك المائل. أما الكليات المنطقية فطبيعتها من القوة للقياسية المستتبّة لها. وقد نقد أبو النضر اللقيس هذا الرأي واعتبره حكما بالوهم ورجما بالظن، وأنه لا فرق بين الفلك المستقيم والفلك المائل في أثرهما على الأجناس والأنواع. وللحكيم هفوات كما أن للجواد عثرات. وكما أن للناثم هذيان. عيب العامري أنه قلاد الحكيم. وقول الحكيم توهم، ومحبة الرجال للرجال فتنة تؤدي إلى قبول الباطل كما أن بعض الرجال للرجال فتنة تؤدي إلى رد الحق. ولا مخرج من هذا للمأرق إلا الدعاء إلى الله بالتضرع للخروج منه. وهنا يتوجه الموروث لنقد الوافد والتبعية للوافد وعدم التحقق من صدقه. ويذكر أرسطو في معرض لا نهائية العلم. فالعلم نقص في الجهل، والجهل بلا حدود، ومن ثم كان العلم بلا حدود، ونقص العلم هو الذي له حدود. والانسان لا يطلب إلا مالا حد له. وهو قول أشبه بقول سقراط في العلم. وأقوال المسلمين عنه تعبر عن روح اليونان وروح الاسلام^(٢).

(١) هذا التقابل بين اللغة والمنطق إنما هو رمز للتقابل بين الوافد والموروث. هناك منطق اللغة، ولغة المنطق كعناصر ربط بين العلمين.

(٢) الامتاع جـ ١١٤/١١٦/٣٥ جـ ٣١/٤٥/٧٧-٧٨ جـ ٣/١٠٠.

ويذكر أفلاطون في معرض الاتفاق بين الشريعة والحكمة أو بين الدين والفلسفة أوبين الموروث والوفاة. فالموروث يستعمل ألفاظ التنزيل والتأويل والسنة والأمة، والوفاة يستعمل ألفاظ الهوى والصورة والطبيعة والأسطقس، والذاتى والعرضى، والأيس والليس. فالخلاف فى اللفظ. الفلسفة والشريعة شئ واحد، والفلسفة فرع من النبوة، والنبوة فرع من الفلسفة. والفيلسوف والنبى يقولون نفس الخطاب والفلسفة أم العلوم. والنبى فى حاجة إلى الفلسفة لاتمام نبوته، والفلسفة غنية بنفسها. يرفض أبو سليمان هذا الموقف المدافع عن الفلسفة ليس فقط عدم تقليد الوفاة بل رفض إدخاله فى الفلسفة. إلا أن أفلاطون وضع كتاب النواميس لتعليم الخطاب وطريقة البحث والتقديم والتأخير. ويستعمل أبو سليمان تشبيهات أفلاطون الأدبية التى تستهوى المزاج الألبى العربى وتشبيهات القرآن وأمثاله. فالحكيم مثل النملة تجمع فى الصيف للشتاء وهو يجمع فى الدنيا للأخرة. والعلم مصباح النفس ينقى عنها ظلمة الجهل. حبذا لو ضم مصباح النفس إلى مصباح الغير. ويعلق أبو سليمان ويضيف تشبيه المشكاة والمصباح فى القرآن. كما يذكر أمثلة من السياسة، سياسة النفس الواحدة قبل سياسة الآخرين، وموت الرؤساء أصلح من رئاسة السفلة، وإذا بخل الملك كثر الأرجاف به، ومن سحب السلطان يجرع من قسوته. ويرفض أبو سليمان مضمون هذه الأقوال بالرغم من قبول أشكالها الأدبية، ويرفض التمثيل كإداة للبرهان. فالمثال يستجيب إلى الحق كما يستجيب إلى الباطل. وينقد الفكرة ذاتها التى تضر أكثر مما تنفع. تجنب السلطان أولى من مصاحبته خاصة إذا فسد الزمان. ويعطى أمثلة محلية جديدة لتأصيل الفكر القديم ونقد الفكر الجديد والرد عليه عقلا وواقعا. ويصلح العصر إذا كان الدين طريا، والدولة مقبلة، والفصبة عاما، والعلم مطلوباً، والحكمة مرغوباً فيها، والأخلاق طاهرة، والدعوة شاملة، والقلوب سليمة، والمعاملات متكافئة، والسياسة مغروسة، والبصائر متقاربة. قد تكون هذه الحالة افتراضية خالصة من أبى سليمان ومحاوره الأندلسى. فالزمان خصيب وجذب، صلاح وفساد، إقبال وادبار، زيادة ونقصان. فلا يوجد فى السياسة خير مطلق أو شر مطلق. ويذكر أبو سليمان قول أفلاطون، ويعلق عليه قبولاً أو رفضاً. فإذا قال أفلاطون إن الله تعالى بقدر ما يعطى من الحكمة يمنع من الرزق فإنه يزيد هذا القول تعقيلاً لأن العلم والمال ضربتان قلما يجتمعان، المال للنفس الشهوية والسبعية، والعلم من النفس للعاقلة، وهما متعادان ضدان. العلم مدبر والمال مدبر، العلم نفسى والمال جسدى، العلم خاص بالإنسان والمال عام. آفات المال كثيرة، والعلم يزكو على الاتفاق، ويهدى إلى للقناعة. الإبداع هنا إيجاد تعليل للوفاة الموروث وتركيبه على الواقع الجديد وتأصيله فى تجارب إنسانية جديدة. قابو سليمان السجستانى هو الذى يقوم بالتحول من النقل إلى الإبداع، من الوفاة إلى الموروث إلى الموروث المبدع^(١).

وتقتبس كثير من أقوال ديوجانس مع مناقشتها وعدم التسليم ببعضها، والبعض منها في صيغة سؤال وجواب، للشكل الأدبي الموروث. وكلها في قالب للحكم مثل تلك التي أرخ لأشكالها الأدبية المبشر بن فلك، ولا يمكن للتمييز فيها بين الوافد والموروث، البداية بالوافد والنهاية بالموروث، البداية بالدنيا والنهاية بالآخرة. ويمكن تصنيف أقوال ديوجانس إلى ثلاثة أنواع: الأول ما يتعلق بالغذاء وأمور البدن مثل صلاح الملح وفساد الذباب، أكل العبد من رزق الرب، ليس المهم كثرة الأكل بل ما يتواءم مع البدن، والتحرى في غذاء النفس لولى من التحرى في غذاء البدن، إذا كان المأكول للبدن فالموهوب للسعاد، والمحفوظ للعدو. إذا كان الملاح لا يطلق سفينة لكل روح فالأولى بالنفس أن تكون كذلك. وكلها أقوال تفتح البدن إلى النفس وإلى الله توسيعا لمفهوم الغذاء البدني. والثاني ما يتعلق بالأمور الفردية والاجتماعية، التفرغ والوحدة، والحديث مع من يفهم، وترك اختزان للذهب والفضة في الدار، ورؤية النفس في المرأة لعدم قبح حسننها أو زيادة قبحها، واستعداد المرأة لتلقي الثمر للمرأة. والثالث ما يتعلق بالآخرة، الانتقال من الدنيا إلى الآخرة، من طلب الفنى إلى طلب الحكمة، ضرورة تفلسف الملوك أو تملك الفلاسفة، الدنيا سفر لا يؤخذ فيه إلا حد الكفاف، أولوية الحمام السمائي على الحمام الأرضي، طالب العلم والمال في الدنيا، فالعلم يقدره الخاصة والمال يقدره العامة. ويتم التعليق على بعض هذه الأقوال مثل تشبيه الذهب والفضة في الدار كالشمس والقمر في الحال لأن الشمس والقمر يكسفان فيكونان سببا لفساد كثير، والذهب والفضة يذiban ويحميان تكملة للنقص. كما يتم التعليق على تفلسف الملوك وتمليك الفلاسفة بأن الفلسفة لا تصح إلا لمن رفض الدنيا وتفرغ للآخرة. ومن ثم استحالة الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك عند الحكماء، ويوافق على ارتفاع ثمن الحمام السماوى على الحمام الأرضي. وما زال المجال مفتوحا لمزيد من التعليق اليوم على موقف جالينوس المعادي للمرأة ومقارنة هذه الأمثال بالآداب السامية القديمة ومواعظ الكتب المقدسة^(١).

وتذكر بعض أقوال سقراط، وأغلبها منتحل، في موضوع موروث مثل الطرب على الغذاء والعزف في صيغة سؤال وجواب كما هي العادة في الأسلوب القرآني وبداية الآيات بالسؤال والاجابة وأحكام السؤال والجواب رواية عن المترجم أبى عثمان الدمشقي بعد أن أصبح الوافد موروثا عبر للترجمة. وتروى الأقوال في أسلوب عربي رصين يدل على تأليفها ابتداء من المعنى وليس ترجمتها ابتداء من اللفظ. لا يعنى الانتحال الوضع والانحراف عن النص الأصلي بل استئناف معناه بالفاظ مؤلفة وليست مترجمة اتفاقا مع معاني الموروث

(١) السابق جـ- ٤٤/٢-٣١/٣٤-٣٦/٣٢.

لمزيد من العمق والانتساع، وفي موضوعه الرئيسي، صلة العلم بالفضيلة، وإعطاء الأولوية للأخلاق على المعرفة تعبيرا عن موقف الاسلام، وتأكيدا لموقف اليونان، وتحويلا للثنائية الأخلاقية اليونانية الوافدة إلى إشراقية صوفية موروثة. فالانسان يطرب للغناء والسمع لأن نفسه مشغولة بالدنيا وهي لا تساوى شيئا. والاولى الانشغال بالنفس، والبدن مجرد آلة لها. وهي عالمة بكل ما أعد لها. والكلام اللطيف ينوب عن الفهم الكثيف. والوعظ لا يفيى الانتقام من الأعداء بل يعالج الأصدقاء. وللعلم فى الصغر أفضل من العلم فى الكبر. وكما يبدأ النقل عن المترجمين ينتهى أبو سليمان بالتعليق والتعميق، فيحسن المرأ بالتعلم ما حسنت به الحياة. والنفس الفاضلة لا تطغى بالفرح، ولا تجزع بالحزن لأنها تنظر إلى الأشياء كما هي دون زيادة أو نقصان. فلكل محاسن مساوىء، ولكل مساوىء محاسن ﴿عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم﴾، تداعيا للمعاني. الواقد مجرد البداية وليس النهاية، مجرد خيط واند لحبات العقد الموروث.

وتذكر أقوال فيثاغورس بعضها فى صيغة السؤال والجواب. وكلها إشراقية صوفية مثل الفرق بين عسى البدن وعسى النفس، بين شهوة البدن وفضيلة النفس، بين الكلام غير المعروف والطريق المجهول من ناحية الكلام المعروف والطريق المعلوم من ناحية أخرى^(١). ويذكر إقليدس فى موضع المقارنة بين العرب واليونان أو بين العرب والعجم كما هو الحال فى المناظرة الشهيرة بين أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس. فيعير الجيهانى العرب بأن ليس لهم كتاب إقليدس ولا المجسطى ولا الموسيقى ولا كتاب الفلاحة ولا الطب ولا العلاج ولا ما به علاج الأبدان والأنفس. ويرد أبو حيان على هذه الشعبية التى تعطى الواقد أكثر مما يستحق، والموروث أقل مما يستحق. فهذه العلوم كلها تأتى الواقد عن طريق العقل البشرى فى حين تأتى العرب عن طريق النقل الإلهى. طريق العقل هو الطريق الاصطناعى فى حين أن طريق النقل هو الطريق الطبيعى. فالله هو الطبيعة والعقل الصنعة. ولا يوجد طريق إلهى خالص دون أن يمتزج بالإنسانى كما لا يوجد طريق إنسانى خالص لا يمتزج بالالهى مما يؤدى إلى اتقاق العلوم والثقافات. ولا يحق للفرس للفخر على العرب، فليس لهم أيضا المجسطى. تمثل الواقد اذن صار بعد معركة رفضه وحصاره أو قبوله وتقليده. وتروى أقوال هوميروش الشاعر باعتباره حكيما له مواظ وحكم مثل: علم الانسان بشئء إذا عير به غضب فيكون كالثقالب لنفسه، ومثل الصبر على عيب الناس لاستوائهم مع

(١) وهى المعركة الدائرة الآن بين السلفيين والعلمايين. والحققة أنه لا يوجد شعب خالص بالعلوم دون شعب آخر، فالشعوب الحضارية القديمة تمثل الحضارية الغربية الحديثة. الاولى على مستوى الثقافة، والثانية على مستوى العرق.

الإنسان فيه. وأحيانا يكون القول مفهوما عند اليونان وليس عند العرب مثل هلاك كلب الملك أويوس وهو ابن العشرين. وينكر قول لأنكساجوراس بفيض الماء إذا امتلأ الأناء وكذلك الذهن، ويستعمل ضد من يريد حشو الذهن بالحفظ. فكما يقوم الموروث بتصحيح الوافد وتعميقه وإكماله يقوم الوافد أيضا بتصحيح الموروث^(١).

والصلة بين الاسكندر وأرسطو صلة العمل بالنظر، الأستاذ بالتلميذ. وقد طلب الأستاذ من الاسكندر أن يرد حياته لرجاله لا أن يرد رجاله لحياته. ويضرب المثل بدورة الاسكندر على أن لكل أمة زمانا وربما تفسيرا لا شعوريا لأية ﴿ وتلك الأيام ندولوها بين الناس ﴾. ويروى عن جالينوس حكيما لا طبيبا. فجالينوس الأخلاقى أفضل من بقراط الطبيب طبقا لنفس النموذج، الرواية من الموروث للوافد الذى أصبح موروثا فى صيغة موعظة موجهة للمخاطب ضد المفسد الأخلاقى للعصر مثل حب الذات والعجب بها وهو رذيلة فى حين أن حب الناس لها فضيلة. ويذكر قول موريس رواية عن عيسى بن زرة يؤكد على التعددية فى الفكر والرأى والمنهج، ويستنكر إجبار الناس على رأى واحد ومنهج واحد. ويتم التعليق عليه بضرورة التعددية حتى ولو كان هناك ملك بأمر وينهى والناس تسع له وتطيع مع أنه لابد من التعاون والمعارضة للرأى بالرأى حتى يكون التصالح والتشاور بين العالم والمتعلم والأمر والمأمور. ولا يهم شخص مورس بل المهم التعبير عن روح الموروث ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ﴾ على لسان الوافد^(٢).

ويروى قول لابوقراط لا فرق بين طب وفلسفة، بين طب الأبدان وطب النفوس، فكلاهما حكمة. وطب بقراط يجمع بينهما. فلطافة القلب فى الأبدان مثل لطافة الناظر فى الأجفان. آفة القلب الغم والهوى، الأول يؤدى إلى النوم والثانى إلى السهر. ويضرب المثل بالاسكندر فى الفعل الرشيد والقول السديد. فهو مقياس للمقارنة وليس مجرد معلومات وافدة مخزونة. فهو الملك الفيلسوف، تلميذ أرسطو. ولا يعقل أن يكون هو النبى وأستاذه ليس كذلك. كما أن الإنسان هو المسؤول عن ذم الناس أو مدحهم له، وقوته على مكافأة من أحسن إليه بأحسن أعظم فى صيغة حوار بين الاسكندر وندمائه^(٣).

وتنكر عدة أسماء أخرى أقل شهرة مثل مقاريوس(مكارىوس) ومقاريوس من أجل صياغة حكاية متعددة للشخصيات تقوم على الحوار التثاين وليس قولا مفردا. كان مقاريوس فى حاجة، ومر بزيמוש وقد تعلق به رجل يطالب بمال أخذه منه متظاهرا بالزهد والنسك

(١) الامتاع جـ ٣٥/٤٦/٨٩/٤٥/٣٢/٢.

(٢) السابق جـ ٩٨/٣-١٠٠-١٢٩/٧٥-١٣١.

(٣) السابق جـ ٣٧/٣٤/٤٧/٢.

ويأمنه سقيم. وقد أخذ المال ووعده بالذهب، والامتنان لا يقدر إلا على قدر الوسع، والامتنان الذى يختلف عن المعدن كالمعدن. فكما يلفظ المعدن للذهب فإن الامتنان يبتلع الذهب. ويتم اختيار الأقوال الموافقة لروح الموروث ونسبتها إلى بعض أعلام الوافد مثل اسقليبيوس فى ضرورة اجتماع الهمة مع التقدر. ويذكر قول ثيومورس فى زهد المال الذى يحضره البخت، ويحفظه اللوم، وتبدده النفقة، وإن قل يحضر لهم، وإن كثر تقاسمه الناس. يجلب الحمد من ليس عنده، والخداع من يطمع فيه. وقد يكون فى اسم "هبة الله" دلالة. وربما لم تقع الحادثة، ولا يوجد شخص بهذا الاسم، وإن وجد فليس حكيما زاهدا. وإذا كان فإنه لم يقل هذا القول، مما يدل على الإبداع الحضارى بناء على تعامل الموروث مع الوافد. ويذكر قول صولون، العلم صغير كما كبير كيفا. ويشرحه أبو سليمان ليس بطريقة الشراح بل ببيان امكانيات المعنى، حسن استعمال القليل فى إيتاء النفع والغاية للمحمودة والأثر الباقى^(١).

وقد يتكرر نفس القول على لسان أكثر من شخصية واحدة مما يدل على الاتئحال. فليس المقصود هو الحامل بل للمحمول، المثل بل للممثل، الشخص بل للفكره^(٢). فقد تكررت على لسان اسطافانس أن الصديق هو الذى يقضى حاجة الصديق قبل طلبها. وقد تكرر القول من قبل على لسان تيفلون. ويذكر قول طيماتاوس عن عدم الاساءة للناس بالقول. ويذكر قول غالوس عن وجهة الاهتمام بما لا منفعة فيه أو منفعة قليلة أو منقطعة وكأنه أصبح معروفا فى الثقافة العامة وأصبح وفدا موروثا. ويذكر الوافد وكأنه معروف، جزء من الثقافة الشعبية فى هيئة حكم ومواعظ كما قال أريوس فى أن الولاية تظهر بالوالى، ولا يظهر الوالى بالولاية فى صيغة مزال وجواب وهو الشكل الأدبى للموروث. ويذكر أبو سليمان حكاية ثيودوسيوس ملك اليونان إلى كتس الشاعر عندما يطلب منه كتباً فى الفلسفة. فجمعها له الشاعر إلا أن قطاع الطريق قتلوه. وطلب من الكراكى فى السماء الانتقام. وفى الهيكل أئت الكراكى فى الهواء تصيح للانتقام فسمع البعض ذلك فأخبر السلطان. فتم تركيب الوافد على الموروث والحضارة اليونانية على الحضارة الاسلامية دون تحرج من ذكر الاساطير أو إسقاطها ووضع حكاية عربية محلها. كان أبو سليمان على علم بالوافد ويصبه فى الموروث^(٣).

وبالإضافة إلى أسماء الأعلام ذكر لفظ "يونان" عشرات المرات خاصة فى المناظرة بين اللغة العربية والمنطق اليونانى وصفا للشعب والمنطق واللغة^(٤). فاليونان قوم مثل

(١) السابق جـ ٢/٣٧-٣٨/٤٥-٤٧.

(٢) وكما هو الحال الآن فى بعض الأقوال فى الفلسفة الغربية فى الثقافة العربية.

(٣) الامتاع جـ ٢/٣٦-٣٧/١٥٢-١٥٥.

(٤) ذكر لفظ يونان فى المناظرة (٢٨) وخارجها (١٢). الامتاع جـ ١/٨٩-٩٠/١١٢/١٢٨/١٧٠/١٧٣/١١٣/

١١٠-١١١/١١٧.

الفرس، وكلاهما من العجم أى غير العرب أى الوافد من أجل إثبات خصوصية الشعوب وإبداع كل منها وعدم حصر الإبداع فى شعب واحد هو اليونان. لكل شعب إبداعه، إبداع العرب فى اللغة، وإبداع اليونان فى المنطق، وإبداع الفرس فى السياسة. وقد تصل للتبعية الحضارية إلى حد جعل كل فرح وحزن من بركات يونان، وكل حيوان من أرض يونان. ولو تدارس كل شعب لاستغنى عن منطق اليونان ولغة اليونان. بل أن واضع المنطق ربما يكون قد أخذه ممن سبقه كما أخذ منه من أتى بعده. المنطق اليونانى مرتبط باللغة اليونانية. فاللغة أساس المنطق مما يجعل اللغة العربية منطقاً خاصاً بالعرب. وكيف تستطيع باقى الشعوب العرب، والفرس، والهند النظر فى منطق يونانى مرتبط باللغة اليونانية؟ ولا يمكن تعلم المنطق إلا بعد تعلم اللغة اليونانية. فالدعوة إلى المنطق دون تعلم اللغة اليونانية مستحيلة. وقد قدمت اللغة اليونانية، وانتقلت إلى المراتية ثم إلى العربى، ولم يبق إلا المعانى. وليست اللغة العربية مجرد النحو يضاف عليه منطق اليونان بل هو منطق أيضاً. والمعانى ليست يونانية أو هندية أو فارسية أو تركية أو عربية^(١).

ولم تذكر ديانات أو الشرائع اليونان أو تنقبس شيئاً منهم. ولم يتعرض لهم موسى وعيسى وإبراهيم ودأود وسليمان وزكريا ويحيى حتى محمد. والعجيب أن يكون هذا رأى أبى سليمان المنطقى من تلاميذ يحيى بن عدى وقرأ عليه كتب اليونان. وليس ليونان نبي ولا رسول بل لهم حكماء وملوك. بل إن الاسكندر نفسه لم يقل إنه نبي أو تابع لنبي. كانت لهم شرائع قدمت وأبلاهما للزمان فجندوها طبقاً لتغير المصلح وكانتهم مجتهدون. والحقيقة أن عدم اشارة الوحى إلى اليونان أنه خاطب بلى اسرائيل أو العرب، ولم يكونوا على علم باليونان. خاطبهم الوحى بما يعرفون، دين إبراهيم، وأنبياء بلى اسرائيل. كما أنه ليس من المستبعد أن يكون لليونان أنبياء مثل سقراط وأفلاطون وفيثاغورس وأرفيوس وأرسطو والاسكندر ﴿وما من أمة إلا خلا فيها نذير﴾. وبالرغم من وجود بعض الألفاظ اليونانية المعربة مثل الكيموس والموسيقا والسفسطاى والماليخوليا وللتطوريات توجد بعض ألفاظ أخرى بين اليونانية والفارسية مثل السكتجيين والكوسج. فقد أصبحت الأسماء المعربة يونانية أو فارسية جزءاً من اللغة العربية والحضارة الإسلامية. كما تظهر بعض الأسماء الفارسية مقابل اليونانية مما يدل على حضور الجناح الشرقى للتراث الإسلامى قدر حضور الجناح الغربى^(٢).

(١) السابق جـ ٢/ ٢٢/ ١٨.

(٢) من الأسماء الفارسية: ابن الأخشاد، ابن برثن، ابن مرويه، ابن حيويه، ابن خيران، سيويه، ابن درسقويه، ابن شانان، ابن شاهويه، ابن مسكويه، بهرلم بن أردشير، أبو نصر خوشناده، أخشاد، أبو شروان، ابن برمويه، زرانشت، شهرزاد، صبهديز، ابن دلم، ابن بويه، ابن شاهويه.

وتذكر ألفاظ الحكيم والحكماء والفيلسوف والفلاسفة على العموم وليس على الخصوص، تدل على الموروث والوفاة على المواء وليس على الوفاة وحده. أقوال الحكماء بسيطة موجزة ومع ذلك قد تحتاج إلى بعض البسط مثل قول بعض الحكماء إن التمني فضل حركة النفس، وهو جواب رشيق في حاجة إلى بسط. لذلك كان للحكماء أقرب إلى الصمت منهم إلى الكلام مثل الصوفية. والحكماء جماعة يخرج بعضهم من بعض بصرف النظر عن حضاراتهم وشعوبهم. وقد روى حبيب عن بعض الحكماء أن أمراض النفس مثل أمراض البدن إلا أن أمراض النفس تؤدي إلى الشر. لذلك نصح الحكماء بإصلاح النفوس وذلك بالابتعاد عن الدنيا والزهد فيها، ومعرفة الفرق بين الخير والشر وما تشابه بينهما. ويمكن الاستفادة في ذلك من طباع الحيوان، سرعة قضاء حوائج الخنزير، ونصح الكلب لأهله، ولطف الهرة عند المعاملة. وإذا كان الإنسان منديا بالطبع فإن المدن تبني على الماء والرعى والمحطبل والحصانة. والحذر من العامة واجب. فلا يجب سبها لأنها تخرج الغريق، وتطفئ الحريق، وتؤنس الطريق، وتشهد السوق، وإن لم تكن أهل حكمة. والحكماء ليسوا قصرا على اليونان بل عند الفرس والمسلمين. فابو الحسن العامري حكيم. وهناك حكماء فارس. ومن أقوالهم، الملك السمع للجواد تجود به السماء والأرض، والملك البخيل تتحل به السماء والأرض. قد يشير اللفظ إلى صوفية المسلمين لا فلاسفة اليونان. ليس اللفظ وقفا على اليونان خاصة وأنه لفظ قرأني بل إن الأقوال المروية من الحكماء يمكن نقدها بعد عرضها على العقل. وقد اتفق الحكماء على أن الروح جسم لطيف منبت في الجسد أما النفس الناطقة فهي جوهر الهى، ليست في الجسد بل مدبرة له. الروح أقرب إلى حياة البدن في حين أن النفس أقرب إلى حياة العقل على عكس اليونان والعبرانيين الذين جعلوا النفس أقرب إلى البدن والروح أقرب إلى العقل^(١). كما طالب بعض الحكماء بعدم ترفيه السفلة فيمتادون الكسل والراحة ولا توسيع الرزق لهم فيطلبون السرف ولا تعليم لولادهم الألب فيسبون الأكب وكأن التعلم لا يكون إلا لنوى الطباع الخيرة. العامة عامة، والخاصة خاصة، والعودة إلى الأصل والطبع تجسد للكسب والفرع^(٢).

ويذكر الفلاسفة بوجه عام وليس بالضرورة فلاسفة اليونان بل يشمل اللفظ الحكماء الإشرافيين والصوفية. هم الفلاسفة الإلهيون والزهاد الذين يجمعون بين الحكمتين والنعمتين وبهم تصلح المدن. فالإنسان مندى بالطبع. وتذكر أقوالهم في النفس التي تعقل في ذاتها دون حاجة إلى البدن. وكثرة الحلك وقلة الرزق خير من كثرة الرزق وقلة الملك. والفلاسفة هم

(١) النفس Psyché، الروح Pneuma.

(٢) الامتاع ١٠٠/١٧٩/٣ - ١٤٤/١٤٦/١٤٨/٣/١ - ١٤٤/١٤٦/١٤٨/٣/١ - ١٤٤/١٤٦/١٤٨/٣/١

القادرين على التمييز بين الاسم والمسمى. ولم يخصص فيلسوف يوناني إلا مرة واحدة في طرق العلم: التقليد في الاحصاء، والتوسط في المجامع، والتعرف في الصناعات واستماع فنون الأقوال مما يزيد الانسان بصيرة وحكمة وتجربة ويقظة ومعرفة وعلمًا. وتذكر أقوال الفيلسوف بطريقة لامشخصة. فما يهم هو القول لا الشخص، ولا يهم إن كان والدا أوموروثا، بل ضم الأقوال المتشابهة في موضوع واحد. وغالبًا ما يكون القول متعلقًا بالنفس أو العلم أو الصداقة. فالنفس خمس قوى. والقوة المميزة هي التي تبحث الحواس والحركات على الفعل. ولكل حيوان ثلاثة أرواح في ثلاثة أعضاء: نفسية في الدماغ، وحيوانية في القلب، وطبيعية في الكبد. وتذكر أقوال أخرى حول الزهد في الدنيا، والاستغناء عن الماديات مروية عن أبي سليمان، وحديث الرموز بين الفلاسفة عن المعرفة ومستويات عمقها. وفرح المريض بالطبيب لأنه يعلم ما لديه في حين لا يفرح الجاهل بالفيلسوف لأنه لا يعلم ما لديه. ومن يستعمل الحكمة بلسانه دون قلبه كمن يمسك بطرق الثوب دون لباسه. والفيلسوف هو الذي لا يرد على الطعن فيه حتى لا يزيد الشر شراء، للكاظم الغيظ، والعالمى عن الناس. وإذا صغى السر انتفى الشر. والقول اللين يتضمن دليله^(١).

ويتجاوز الموروث الوافد في "الامتناع والموانسة" عدة أضعاف^(٢). في الجزء الأول يأتي في المقدمة أبو سعيد السيرافي ممثل الثقافة العربية ثم أبو سليمان المنطقي ثم متى بن يونس وأبو حيان ثم الصاحب بن عباد ثم ابن العميد الكاتب. وتكثر الأسماء لدرجة أن الفكر يبدو غارقًا في البيئة الثقافية الموروثة. والوافد الليوناني لا يكاد يذكر. بل إن الوافد للشرقي لا يعتبر وإذا بعد أن دخل العمى الاسلام، وأصبحت الزرادشتية والمناوية جزءًا من ثقافات الأمة مثل النصرانية واليهودية. بل إن الوافد اليوناني أصبح ثقافة عربية بعد أن قام بترجمته نصارى الشام. فالوافد المنعزل المقابل المغاير المتحدى، عنصر الاستقطاب مجرد افتراض، لا وجود له في الواقع الثقافي. ويظهر الرسول مرة واحدة وسط مئات الاعلام. كما يظهر بعض الحكماء مثل الكندي تأنها بين كثرة الاعلام وكأنه واحد منهم دون تمييز يختلط فيه الخليفة بالعالم بالأديب بالمترجم بالملك بالفيلسوف بالأمير^(٣). ويشارك في الفكر الحكيم

(١) السابق جـ ٢١٦/١ جـ ٤١/١٩٨/٢-٤١/٣١/٤٢-٤٤/٣٥/١١٣/٣ جـ ١٤٣/١.

(٢) تجاوز الموروث ٢٨٠ اسمًا أي ما يعادل الوافد ٥٦ مرة.

(٣) أبو سعيد السيرافي (٤٤)، أبو سليمان المنطقي (١٧)، متى بن يونس، أبو حيان (١٥)، الصاحب بن عباد (١٤)، ابن العميد الكاتب (١١). وتستمر الاسماء التي ذكرت ما دون الشر مرات كالأتي: ابن الفرات الوزير، أبو الوفا المهندس، محمود بن يحيى، عضد الدين والدولة (٩)، أبو يعوش الرقي (٧)، ابن العميد (٦)، الرماني، الجيهاني، ابن سعدان الوزير، ابن الحاج للشاعر، ابن مسكويه، صمصام الدولة (٥)، أبو الهيثم، ابن شاهويه، ابن المقفع العامري، عبد العزيز بن يوسف، أبو القاسم للكاتب، غلام العلوي (٤)، ابن جلة الكاتب، ابن سعدان، ابن عبيد الله للكاتب، ابن الخمار، بهرام بن أردشير، التجار تليد أبي سليمان، ابن السماك، ابن طاهر. -

وغلامه لا فرق بين سيد وعبد. أستاذ وتلميذ، وفي إطار مدح السلطان تذكر إبداعات الموروث في كل الميادين فمن خمس وثلاثين مبدعا وإبداعا لا يظهر إلا أرسطو في المنطق في مقابل أربع وثلاثين مبدعا وإبداعا في الموروث. بل إن إبداع أرسطو في المنطق أصبح واقدا موروثا^(١). ويلاحظ أن مفهوم العلم واسع للغاية بحيث يشمل العلم الكلي مثل العروض واللغة والتفسير والمطلق والخط والحيوان والفقه والقضاء والقراءات والطب والرواية والعلم الجزء مثل الجزء وهو جزء من علم الطبيعة. والبيدهة واستخراج العمى جزء من العلم الرياضي، والفردوس والآراء والديانات والموازنة والكهانة والتنبؤ جزء من علم الكلام، والخطرات والوساوس والعبارة وتفسير الأحلام والحفظ وهو جزء من علم النفس، والنوادر والفقر وهو جزء من الأدب، والحفظ وهو جزء من الرواية، والتكبير والجود جزء من الفلسفة، كما يظهر الإبداع عند العرب والعجم مثل ابن نويخت وابن سيرة وابن ثوبة ومن النصارى مثل يوحنا في الطلبي وابن رين في الفردوس.

ويتفوق الموروث على الوافد في الجزء الثاني. فبينما لا يذكر من الوافد إلا ثمانية عشر علما يذكر من الموروث حوالي ثلاثمائة وثمان علما أي سبع عشرة مرة ضعف الوافد. ومنهم الفلاسفة والحكماء والعلماء والخلفاء والأمراء والصابئة والمحدثون والفقهاء والمؤرخون والشعراء والقواد وإيليس والأبباء والصوفية والمنكلمون وبعض النساء. البعض مشهور والبعض ليس كذلك^(٢).

= المرزبانى، الجاحظ الحسن بن أحمد، ابن كمخا، أبو لؤس، زرادشت، سيويه، ابن زرعة، أبو على اللغوى النحوى^(٣)، أبو اسحق الصابى، ابن الأثير، ابن شاذان، ابن طفيل، ابن عبدان، ابن المرزبان، كاتب فخر الدولة، ابن النافذ أبو منصور، أبو بكر القسى، أبو حاتم الرازى، ابن بشر المروزى، أبو الحسن الانطاكى، أبو يزيد اللغوى، ابن مهمل البلخى، الذهبي الطليبي، الجزلى، المبرد، أبو عبد الله تلميذ السيرافى، أبو العناء الهذلى، ابن المراضى، للجراح، امرؤ القيس، الأندلسى، ابن مرمويه، ذو الرمة، على بن أبى طالب، عمر بن الخطاب، ابن بويه، نظيف النفس الرومى، كسرى، الكندى، محمد، الجيهلى، ابن حمويه، ابن عيكان، المرزبان، على الديلم، معاوية، المهلب الوزير، يحيى بن عدى، مؤيد الدولة بويه، هارون الرشيد.

(١) وذلك مثل الخليل في العروض، ابن الملا في اللغة، أبو يوسف في القضاء، الاسكافى في الموازنة، وابن نويخت في الآراء والديانات، وابن مجاهد في القراءات، وابن جرير في التفسير، وأرسطو في المنطق، والكندى في الجزء، وابن سيرين في العبارة، وأبو العناء في البيدهة، وابن أبى خالد في الخط، والجاحظ في الحيوان، ومسلم بن هرون في الفقر، ويوحنا في الطب، وابن رين في الفردوس، وحيسى بن داب في الرواية، والوافدى في الحفظ، والنجار في البذل، وابن ثوبة في النفقة، والسرى المنطقى في الخطرات والوساوس، ومزيد في النوادر، وأبو الحسن المروضى في استخراج المعنى، وابن مرمك في الجود، وذو الرياستين في التكبير، وسطيح في الكهانة، وخالد بن سنان في دعواه هو الله. الامتاع جـ ١/٥٨-٥٩.

(٢) ويأتى في المقدمة بطبيعة الحال محمد النبى (٩١)، أبو سليمان المنطقى (٣٦)، حاتم الزاهد، على بن أبى طالب، عمر بن الخطاب (١)، ابن الأعرابى (١٠)، أبو هريرة، وحيسى للمسيح (٨)، أبو الحباس البخارى-

وفى الجزء الثالث يفوق الموروث الولاد بأكثر من مائة ضعف، ويتداخل الفيلسوف والعالم والفقير والقاضى والمتكلم والصوفى والمؤرخ والنحوى والخليفة والحاكم والقائد المعروف وغير المعروف والمفسر والمحدث والراوى ولشاعر والصحابى والتابعى والعربى والعجمى، والمسلم والنصرانى واليهودى مع بعض النساء والفلمان والحكام يكونون ثقافة الخاصة فى حين أن لىالى بغداد تمثل ثقافة العامة. ولا ريب من نقد التصوف باعتباره طريقة تجند الغرباء والمجندين والأدباء والأردياء، لسوء مخالطتهم، ويجلب للضعف والخسة^(١).

= (٧)، صر بن العاص (٦)، ابن عبيد الكاتب، أبو ذر الغفارى، موسى (٥)، يحيى بن معاذ، هشام بن عبد الملك، معاوية بن أبى سفيان، الأخفش، الحريرى، غلام بن طرارة، محمد بن مشر البستى (٤). ابن الفجار، ابن زرعة، ابن السحال، الواصفى العامرى، السيرافى، أبو الحناء، أبو النضر القافى، أسامة بن زيد، ابن بن مالك، جريح الراهب، الحسن بن على، خالد بن الوليد، على بن عيسى الوزير، فاطمة بنت الحسين، قبيصة بن المخارق، مالك بن دينار، ملك بن عميرة، المهدي الخليفة (٣). إبراهيم، إبراهيم المغيرة، إبراهيم بن العباس الصولى، ابن بهلول، ابن تولبة الكاتب، ابن الحماص، ابن عباس، ابن مسعود، ابن حزم، أبو يزيد البخارى، أبو سعيد، أبو سفيان بن حرب، أبو طاهر بن المقنن العمول، أبو العباس، أبو عمرة صاحب شرفة المختار بن عبيد، أبو فرعون القشاش، أبو الفضل بن الحميد، أبو مسلم الخراسانى، أبو موسى الأشعرى، أبولس، أحمد بن يحيى، الأوزاعى، بشر بن هارون، عجلة، الجراح بن عبد الله رواد، جعفر بن محمد الصديق، خالد بن سعيد العامى، خالد بن صفوان، داود، فرغويه، زهير بن أبى سلمى، سعيد بن عمرو الحبشى، مسلمة بن الحقيق، شريك بن عبد الله القاضى، الجباس بن الأحنف، العباس الصولى، عبد الرحمن بن عوف، حلوان المغنى، حلوة (جارية بن طوية)، على بن هارون الزنجاني القافى، عمرو بن الاطليحة، فاطمة، فاتك الفلام، فضيل بن حياض، قدامة بن جعفر، محمد بن سلام، محمد بن مسلمة، محمد بن يزيد المبرد، المختار بن عبيد، مسكويه، شمتة المخذت، المنتشر بن وهب، المناطقى النعمانى بن بشير، يحيى بن أبى على، يحيى بن عدى، الأصمعى للكرخى (٢) وهناك ٢٣٥ اسما كل منهم مرة واحدة مثل آدم، أمه بنت وهب، ابن الأثير، الطبرى، ابن الأثير، ابن قتيبة، ابن الروندى، ابن سيرين، ابن القرات، ابن الكرخى، ابن الكلبى، ابن المقفع... الخ.

(١) أبو سليمان المنطقى (٢٨)، المدائنى (١٩)، صر بن الخطاب (١٢)، معاوية (١٠)، عبد الملك بن مروان، عيسى بن زرعة (٩)، السيرافى، الأصمعى، بختيار (٨)، ابن الأعرابى، هشام بن عبد الملك (٧)، زيد، عز الدولة، عيسى الرماني، الفرزدق (٦)، ابن معروف القافى، أبو بكر، الحجاج، الحسن البصرى، عثمان (٥)، أبو الوفا الهندي، عبد العزيز يوسف، على بن أبى طالب، المنصور، العوامى، عمرو بن العاص (٤)، ابن البقال، ابن حبيب، للزراى، أبو تمام الزينى، أبو الجراح، أبو حامد المروزي، أبو الحسن الطوسي، أبو حبيدة، أبو كعب الأحماسى، الأعشى، جرير، حسان بن ثابت، خالد بن أسيد، عبد الرحمن بن حسان بن ثابت، صر بن هيرة، للزراى، القمامون، محمد بن إبراهيم، مسلم بن قتيبة، المعتضد، يعقوب بن السكينة، سليمان بن عبد الملك (٣)، إبراهيم الخليل، الأبرش الكلبى، ابن حسان القاضى، ابن رباط الكوفى، ابن سورين، ابن عباد، ابن عباس، ابن عيش، أبو اسحق الصابى، أبو الاسود الدؤلى، أبو بكر بن شاهويه، أبو تمام، أبو جعفر المنصور، أبو خالد مروان بن الحكيم، أبو يزيد النحوى، أبو العباس المبرد، أبو عمرو، أبو الفتح بن فارس، أبو فراس (الفرزدق)، أبو فرعون القشاش، الأحنف بن قيس، اسحق الموصلى، =

ويظهر التراكم الفلسفى للموروث خاصة فى الجزء الاول فى الجملة الثانية عند الحديث عن المترجمين والحكماء الأوائل على لسان أبى سليمان يظهر فيه دقة التصوير. لا يقرأ أبو سليمان كثيرا ولكن له بصيرة بالناس. أسلوبه منقطع أعجمى، ولم يقل أحد أنه من دعاء الشيعة. ويعطى أبو حيان صورة للعصر ورجاله كما يصوره أبو سليمان. وهو أنقهم نظرا ولكن أقصرهم غوصا نظرا لأنه يقدم الحكمة الشعبية للناس وليس للخاصة، وأسفاهم فكرا، وأظفرهم بالدرر، وأوقعهم على الضرر. نظره فى الكتب قليل لأنه ينظر لثقافة الناس ويعتمد على الخاطر لأنه يجمع بين الفكر والأدب. يحسن استنباط العويص. وله جرأة على التفسير الرمزى وإن لم يولف كثيرا بخلا بما لديه وهى إحدى سمات الفكر الشيعى^(١). وكل مؤلف له مشروع فكرى واحد متحد الجوانب تتم الاحالة اليه بما فى ذلك أبو حيان الذى يحيل إلى باقى أعماله الستة الأخرى المعروفة وغير المعروفة. كما يحيل إلى أقرانه مثل أبى الحسن العامرى وكتابه فى التصوف الذى وضع فيه علم أبى حيان وتصوفه. وكان من الجوالين فى البلاد للاطلاع على أسرارها. فهو منظر مباشر للواقع لا متمثلا للوافتد او منظرا للموروث. ويرسم أبو حيان شخصيته كأديب يجمع بين الفكر والمزاج، والرأى والطباع، والعلاقة مع نفسه ومع الآخرين، وثقافة الفكر فى القول والعمل. والعامرى غليظ الطبع، جفاء الخلق. ينفر الناس من نفسه ولكنه إذا طلب منه فإن كتابته تأتى فى غاية الكمال^(٢). وينقد أبو حيان الكندى بأن فكره وهم بلا ترتيب، يتقبل الوافتد بلا تمحيص، وهو مريض بالعقل، فاسد المزاج. وهو نقد ظالم وكأن السيرافى قد أصبح ابن الصلاح. الموروث ضد الوافتد واعتبار الحكماء امتدادا للوافتد^(٣). ينقد السيرافى للفلسفة فى شخص الكندى على أنها مجرد اجتهاد وظن، بحسب الاستطاعة والإمكان من ناحية الوهم، وغياب الترتيب مع أنها تضم المنطق، غلط الفيلسوف وعدم صموده فى الجدل واعتقاده أنها صحيح وهى وافدة وهو تابع من هو أعلم منه، إنه مريض بالعقل فاسد المزاج، مائل للفريضة، مشوش لللب، أجوبته ركيكة ضعيفة

= أسماء بنت عميس، الأندلسى، البحرى، بلال، ثابت بن عبد الله بن الزبير، الثورى، جابر بن عبد الله، الجاحظ، حاتم، الأصم، الحاتمى، الحسن بن على، حوشب، خالد بن صفوان، دقيق، رستم، زامل بن عمرو، الزبيرى، رمز بن الحارث، زهير، سعد بن أبى وقاص، سعيد بن عبد الرحمن بن حصان، سعيد بن عباد، الشيعى، الضحاك بن قيس القهرى، عامر بن زياد القيسى، الهبل بن الحصين الوزير، عبد الله بن الزبير، عبد الله بن زياد، عقيل، عمر بن عبد العزيز، قتيبة، قنومسى، حسن بن سعاد، القبط بن زرارة، مالك بن مسمع، مسلم بن عبد الملك، ركن بن عاذ، وكيع بن الجراح... الخ، الامتاع جـ ١- ٧/١.

(١) السابق جـ ٣١/١- ٣٣.

(٢) السابق جـ ٢٢٦/٢٢٢/٢ جـ ٨٤/٢ جـ ٩٤/٣- ٩٥.

(٣) وهو أيضا حكم الاستشرق.

وفاسدة ومسخفة، ويخطيء في التمييز بين حركة الإبداع التي لا من موضوع وحركة السكون التي عن فساد^(١). ونظيف متوسط بين اللو والسفل، وأكثر تخصصا في الطب، ويجول في باقى العلوم، وله حظ في الجدل. وابن الخمار فصيح سهل الكلام، صحيح النقل، كثير التدقيق. فالمدح للأسلوب ولطرق التعبير، والنقد للسلوك في الخلط بين الغث والسمين والزهو والصلف، والمغالاة والكتنب، والعنف واللطف، ومصاب بالصرع. وللقومى حسن البلاغة، حلو الكناية، متسع النقااة، نقله صحيح، مقدم شجاع. يجمع للكتب الغريبة لكنه كثير للتردد في الدراسة، غير صحيح في الحكمة. المزاج ترابي، وللفكر صحابي، مقلد وتابع، محب الدنيا وحسود للآخرين^(٢).

وكما ينقد أبو حيان الكندى لتبعيته للوفد كذلك ينقد مسكويه منذ البداية. يبين السلب بالإيجاب، مقارنة بالآخرين، وقياسا على باقى الفلاسفة. يجمع بين الصفات الخاصة والصفات العامة، ويحلل مشاعر الفيلسوف مباشرة او من خلال الحوار، ويعبر عن آمانيه ويدعو له في إطار من التحليل النفسى الاجتماعى جامعا بين المزاج والفكر والعلاقات العامة. ينفق في رسم الشخصيات نظرا لارتباط الفكر بأصحابه. فمسكويه مثلا فقير بين أغنياء. والفقر هنا معنوى وليس ماديا، وعيى بين أبنياه أى أنه لا يحسن التعبير لأنه شاذ. وهو غير قادر على شرح الوافد او شرح الشرح او التطبيق على الشرح مثل شرح إيساغوجى او قاطيفوريوس من تأليف الصديق بالرئى أبى القاسم الكاتب غلام أبى الحسن العامرى، فالغلام كان يشتغل بالفكر مع الحكيم بالرغم من مصاحبته لابن الخمار وربما لآبى سليمان ربما لانشغاله مما جعله يشعر بالحرسة والندم. صاحب ابن السيد وصحبه. وانشغل بالكيمياء مع الرزائى وفتنت بكتبه ويكتب أبى حيان وهو خازن لمكتبتهما. كان منشغلا بقضاء الوقت فى حاجاته الضرورية والشهوية بالرغم من قصر العمر. صاحب العامرى خمس سنوات ولم يأخذ منه شيئا فندم من جديد. قضى عمره فى خدمة السلطان. كان بخيلا يمدح الجود باللسان، ويأتى الشح، ويمجد الكرم بالقول ويفارقه بالعمل، ووحد القول والعمل مقياس فقهى. ومع ذلك فهو ذكى، حسن الشعر، نقى اللفظ. وهو تصوير قد يخالف ما هو معروف عن مسكويه أنه لم ينشغل بالعلوم الطبيعية مثل الرزائى وابى حيان بل بالاخلاق من علوم الحكمة ولا بالالهيات مثل العامرى وابن سينا بل بالنفس لولا. وتذكر مجلسه كما تذكر مساوؤه. فهو لطيف اللفظ، رحاب الطرق، رقيق الحاشية، سهل المأخذ، مشهور المعنى، كثير الثوائى، شديد التوقى، ضعيف الترقى، بطيء السلك وقليله، يقرأ أكثر مما يكتب، يشتد جهده ويضعف، طموحه أكثر من أفعاله، يحصد قبل أن

(١) الامتاع جـ ١٣٧/١-١٢٨-١٣٣/٣.

(٢) السابق جـ ١-٣٣/٣٧-٣٤.

يزرع. ومع ذلك له باع في الفلسفة، نادم بخيل كاذب مائل العقل لشغفه بالكيمياء. لا يعرف النحو. عقله ضعيف وسواس، ساقط، مخدوع في أول العمر وخادع في آخره^(١).

وفي نفس الوقت الذي يُعاجب فيه على الكندي أنه من أنصار اللوafd يمدح أبو حيان الجاحظ لأنه من أنصار الموروث. فقد اجتمعت فيه خصال قلما تجمع في غيره، بعضها بالطبع والمنشأ والأصول والعادة والقرينة وبعضها بالعمى والفراغ والعلم والعشق والمنافسة والبلوغ والثقافة والتربية والحوار مع الآخرين. ومع ذلك لا يوجد عالم قد حوى كل شيء. وقد تطورت الأمور وتبدلت الأحوال منذ زمن الجاحظ واستدعت علما أوسع. وقد تم "استكتاب" الجاحظ كتاب الحيوان حرصا عليه وتقديرا له. فوضع نوعا أدبيا يجمع بين الباطل والمحال، والعجيب والمضحك، والخرافي والطريف^(٢).

ويضم أبو حيان المترجمين مع للفلسفة. فالترجمة هي المرحلة المتوسطة التي يتحول فيها الوافد إلى موروث فيصبح موروثا وافدا أو وافدا موروثا خاصة فيما يتعلق بالأسلوب. فابن زرعة جميل الأسلوب صحيح النقل، مستوفى الموضوع وموثقه إلا أنه ليس عميق النفاذ. جهده موزع في التجارة وحب الربح، حريص على جمع المادة والتبذير وكان الفكر يفرض سلوكه وقيمه ويفرغه. وابن السمع أقل من المستوى العام للأصحاب، أقل في الحفظ والنقل والنظر في الجدل. مقاد وليس مبدعا، مدع وليس أصيلا، محب للدنيا مشغول بها وكان الحرف مضيقا للفكر على عكس المتكلمين الذين جمعوا بين الحرفة والفرقة. ويحيى بن عدى شيخ لين الطباع، متأن في تخريج المختلف، بارع في الجماعة، مبارك في المجلس، منبهر بالآليات إلا أن ترجمته مشوهة، وعبارته رديئة. أوضح الغامض ولكنه ضل في الالهيات. فهو مفكر وليس فقط مترجما مثل حنين واسحق للذين لا يذكرهما أبو حيان. ويصور يحيى رئيسا لجماعة والمترجمون حوله وأصحابه. وأبو سليمان من غلمانه. كان يقرأ عليه كتب يونان. كان في أصبعه خاتم من فضة زاعما أنه عمل بين يديه. وشهد بذلك أصحابه ابن زرعة والخمار وأبو سليمان. وأحال ذلك أبو يزيد البلخي سيد أهل المشرق في الحكمة لأنه مقعدة والله لا يحب للفساد. وعيسى بن علي (٣٩١هـ) عبارته واسعة، ونقله صحيح، ومنصرف في فنون اللغات والمعاني والعبارات، واسع الاطلاع، ولكنه بخيل في الكلام، سوداوى المزاج^(٣).

(١) السابق جـ ٣٥-٣٦/٢ جـ ٢٢٧.

(٢) السابق جـ ١/٦٦/٢٣.

(٣) السابق جـ ١/٣٣/٣٦-٣٧ جـ ٢/٣٨-٣٩/١٨.

وأهم نص عند أبي حيان يكشف عن الصراع بين الموروث والوافد هي المناظرة بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس التي يبدو فيها الوافد مدافعا عن النقل ومستبعدا للموروث، والموروث مدافعا عن الإبداع ومستبعدا للنقل. فالوافد بسيط والموروث عميق. وتكشف المناظرة عن خصوصية الحضارات اليونانية، بين خصوصية اللغة وعموم المنطق. خطورة المنطق اليوناني ليست فيه بل في تبعيته وتقليده وتسيان خصوصية اللغة. واللغة منطق دون ما حاجة إلى منطق خارجي، والمنطق اليوناني لغة وليس له هذا الطابع الشمولي العام. وإذا كان النحو يعتمد على النقل والمنطق على العقل فالانفارقة بين اللغة والمنطق تظل قائمة بالرغم من وجود عناصر الربط بينهما في منطق اللغة ولغة المنطق والفطرة. ويبدو إبداع العجم في اللغة العربية واضحا لأن العربي يتكلم بالسليقة وليس في حاجة إلى تنظير. والعجمي يجتهد بوضع القواعد وينظر للنحو من أجل التعليم. المنطق بالفطرة واللغة أيضا بالسليقة. ويوجد المسلم بين المنطق والعقيدة، ويفرق النصراني بينهما. وتمثل المناظرة تطورا في علاقة الوافد بالموروث. فلم يعد الموروث شخصا، أرسطو، ولم يعد الموروث أيضا اسما، أبو سليمان، بل يمثل كل منهما موقفا فلسفيا وخصوصية حضارية. وهذا ما يجعل الموضوعات الغالبة في "الامتاع والمؤانسة" ليس فقط الدين والفكر والجنس بل أيضا رأى العلماء في الشعبية والمفاضلة بين الأم وهو ما يدخل في فلسفة التاريخ.

وقد ظهر الموروث أيضا تحت مصطلح المتقدمين أي السلف في مقابل المتأخرين من السلف أيضا. يشير اللفظان إلى السلف والخلف في الموروث في حين أن لفظ الأوائل يشير إلى المتقدمين من الوافد. فأقوال المتقدمين أمثلة من الحضارة الإسلامية، ثم يتحول الأمر إلى مفاضلة بين القديم والحادث. فالتعجب منوط بالحادث، والتعظيم والاجلال بالقديم. وقد يكون القديم بالزمان أو بالذهن كالعقل والنفس والطبيعة. للزمان هو الوقت المحدد أما الدهر فهو كل الزمان. أما العتيق فإنه ما له أول لأن للقديم مالا أوله له، ومن ثم لا يطلق على العالم. لذلك وصف الله بأنه قديم بالرغم من أن هذا الوصف ليس في الكتاب ولا في السنة ولا في أقوال الصحابة والتابعين. وتعني للعرب بالقديم الزمان المجهول. ويبدو أن الموروث هنا هو مقياس معاني الألفاظ، القرآن والحديث والصحابة والتابعين واستعمال العرب لغتهم. وفي نفس السياق يتم التمييز بين الحادث والمحدث والحديث. الحادث ما يلحظ نفسه، والمحدث ما تعلق بالذي كان عنه محدثا، والحديث كالمتموسط بينهما مع تعلق بالزمان ومن كان منه. والحديثان فعل مضارع للحادث والحديثان اسم للزمان فقط. وحديث تابع تقدم. وحديث أي وقع شيء في للزمان^(١).

(١) السابق جـ ٢٢/١٥-٢٦.

وفى مقابل اليونان يذكر العرب والأكره والترك والهنود والفارس والعجم والروم مما يدل على الثقافات المحيطة بالعرب حتى الشرق فى الهند وقارس، والشمال عند الترك والغرب عند الروم، وفى الجنوب عند الزنج^(١). ومن أسماء الفرق يذكر النحويون والنصارى والصابئون والقرامطة والمعتزلة والمنطقيون ثم الجبرية والخرمية والزيدية والشافعية والشيعة الامامية والصوفية والطبيعيون والمتكلمون والملحدة والمهندسون واليهود^(٢). وتذكر أيضا بعض المؤلفات من الموروث^(٣). كما تذكر الأماكن العربية مثل بغداد ثم الرى ثم همدان والهند وعشرات الأماكن الأخرى تدل على الجغرافيا المحلية للفكر، مدنا ومناطق وأقاليم^(٤).

وأخير يأتى الموروث الأصلى، للقرآن والحديث ممتزجا بأقوال الصحابة والصوفية كمصدر لفكر أبى حيان. يستشهد بالآيات أحيانا دون تاويل كمجرد أسلوب، حرف وعبارة شارحة مثل أى خطيب استكمالا للخطاب الأبنى بحجة نقلية. فإذا كان العقل أداة العلم، والتخلى عن العقل تخلى عن العلم فتستدعى آيات تذكر اولى الالباب، واعتبار اولى الابصار، وتدبر القرآن، وتذكر القلب والسمع، ومشاهدة الآيات، والحياة بالنور، وتجاوز ظاهى الحياة الدنيا، والتوكل على الله، والموت بالأجل. وتذكر آيات لبيان شرف النثر على النظم، فى اللؤلؤ المنثور وليس المنظوم، وعلى الاجاز فى التعبير فى وصف الله نفسه بأنه الظاهر والباطن. ويستعمل الآية كدليل نحوى على استعمال حرف اللواو مقحمة مثل «ونادينا» أو حالا مثل «وكهلا» أو للتقديم والتأخير فى تقديم الانث على الذكور، وتعريف الذكور وتذكير الانث أو الجمع بين الاثنين بالتذكير. ويستعمل القرآن كأسلوب فى الحوار وعدم الرد على ما لا يستحق الجواب لأن خطيب الجاهلين يقابل بالسلام. كما يستعمل فى الصياغة وكأسلوب فى التعبير مع خلفية من تراث الخلفاء وأقوالهم البليغة وصورهم. فالقرآن عمل أدبى. ويستعمل فى نطاق التراث الأدبى. وتحول للتراث الأدبى الشعرى إلى تراث فلسفى منطقى هو فى حد ذاته من مسارات الابداع، تحول شعب بدوى أمى إلى شعب مدنى قارىء بفضل الوحي

(١) العرب (٤٦)، الأكره، الترك، الهنود (٩)، للفارس (٧)، للعجم (٥)، للروم، للزنج (٤).

(٢) النحويون، النصارى (٣)، الصابئون، القرامطة، المعتزلة، المنطقيون (٢)، الجبرية، الخرمية، الزيدية، الشافعية، الشيعة الامامية، الصوفية، الطبيعيون، المتكلمون، الملحدة، المهندسون، اليهود (١).

(٣) مثل الحيوان (٢)، إصلاح للمنطق، إيقاظ البشر من الجبر والقدر، البذل، الرسالة للحاتمية، الفلاحة، كتاب الجوهانى فى الطعن على العرب، الموسيقى، كتاب سيوييه (١).

(٤) بغداد (٧)، الرى (٥)، همدان، الهند (٣)، دومة الجندل، سجستان، الثمر، صفين، صنعاء، عكاظ، عمان، أرغانة، نيسابور، هجر (٢)، إرم، لسكستان، أصبهان، أنطس، آل هواز، باب الجسر، تقيس، جرجان، حضر موت، خوارزم، خوزستان، دبا، ذو المجاز، للراية، سمرن رأى، منجار، الصين، صبية، عرفة، المستقر، مصر، نجد، للوية.

الجديد. العلم والعقل والكتابة بتوجيه القرآن. وأحيانا يستعمل القرآن الحر بديلا عن اللغة نظرا لجمال العبارة. فالقرآن مخزون لأدبى في الشعور. ويضرب بالقرآن المثل في البلاغة. وترفض تأويلات الفرق والطوائف آيات القرآن بعيدا عن التورية والحيلة والابهام والكنية لا يتصل بالارادة، والارادة لا تتصل بالتصريح. فالتلصص أحرص على الدين. وتذكر تأويلات منهم بتبديل الله يوم القيامة سيئات المؤمنين حسنات بعد الندم، وعقاب من يعود إلى السيئات ولا ينفعه الندم^(١). وتذكر أسباب النزول في بعض الآيات للاستدلال بها على فضائل الاسلام مثل الايثار. وأحيانا يتم شرح القرآن استنباطا أى بداية بالآية لتحديد ألفاظها مثل "متكئا" او "طعاما" لمعرفة معانيها او لتحقيق منطقتها مثل ﴿الأخسرين أعمالا﴾ او تحديد معانى "البلاء المبين" او "الشيء العجائب". ويتم لتأليف فى مسائله وفى أمثال العرب ومسائل اللغة العربية. فالقرآن مقياس للمقارنة. ويذكر لفظ القرآن باعتباره ضمن العلوم الموروثة، علوم القرآن مع باقى علوم الفقه والحديث والأخبار والنحو واللغة والعروض ولقوائى والعلوم الرياضية مثل الحساب والهندسة. كما أن التأليف فيه جانب من الابداع الحضارى العام.

والقرآن مصدر للعلم عند أبى حيان مثل أن يكون الملك مبعوثا، وأن كرامة الوجه كرامة الضعيف، وأن الله لا يضع أجر من أحسن عملا، وأن الله مع المتقين والمحسنين. والعلم فضل من الله يؤتيه من يشاء. فقد هضر سيويوه الشعر من أوله إلى آخره، بغريبه وأمثاله وشواهد وأبياته. ويؤدى هذا العلم إلى العمل كما ينتهى العقل إلى الايمان، والتفكير فى الدنيا إلى معرفة الآخرة. والقرآن أداة للتوجيه وأمر للتفويض مثل الأمر بالذكار العشرة. ويستنبط من القرآن السلوك مثل السلام على أهل الكتاب والاستعداد للأعداء، والدعوة إلى الصبر كما قال بعض أهل السلف وفضل الله على الناس والرزق على الله. وتستعمل الآية لتأكيد تجربة نفسية تحقيقا للمنطق. فالنبيذ يذهب الحزن كما قيل فى الآية من ذهب للحزن، ومن الضرورى الحفاظ على الجوهر أو الروح من البلى. فماذا ينفذ الأسمى نور الشمس وهو لا يبصر. ويستعمل القرآن للدفاع عن النفس او تحقيق المصلحة فى سبب نزول جديد مثل استعمال آية تخفى البصر من فتاة دفعا عن نفسها ضد من ينظر إليها، وطلب ابنة عمران استجار القوى الأمين. ويستشهد به على قوانين التاريخ وانتقال الملك من العجم إلى العرب كانتقام للهى او تعبيراً عن الارادة الالهية، وهى قوانين ثابتة تقدر نهضة المجتمعات وسقوطها^(٢).

(١) الامتاع جـ ١/١٠٣/٥٥/١٣٣/١٣٤/٢٠-١٩/٢-١٩٠/١٣٤/١٩٠/٢٠٣/١٦/١٣٣، جـ ٢/٢١٨/٢٥٥/٢١٨-١٠٠-١٩٠/١٦/١٩٦/٢١٦/٤٢/١٤-٩٤.

(٢) السابق جـ ٩٢/١-٢٩/٢-٣٣/٦٨/٧٩/٨٠/١٣١/١٠١-١٠٢/٢٠٣-٢٠٤/٢١/٢١٧/١٥٧/٥٥/٤٤/١٢٣/١٢٧
١٢٩ ١٦٧-١٦٨/٩٥.

ويستعمل أبو حيان مثل الأخوان والشيعة قصص الأنبياء. ويستشهد بما ورد في القرآن عن إبراهيم وموسى وعيسى، سخاوة إبراهيم، وزهد عيسى ولقمان وعزيز. وقد طلب الله لموسى أن يجيبه إلى عباده عن طريق ذكرهم لنعمه. وقال لقمان إن الذهب يجربه بالنار والمؤمن بالبلاء. وأوصى الله إلى عزيز عدم شكواه إلى خلقه كما أن الله لم يشكه إلى ملائكته، وإن أهمية الذنب ليس في حجمه بل فيمن وقع عليه. ويستعمل أبو حيان آيات من الانجيل والتوراة، من أقوال المسيح وأنبياء بنى إسرائيل في ترجمات عربية سليمة وكأنها من روائع الأدب العربي بخلاف للترجمات الحالية للركيزة عن اللغات الأوروبية الحديثة. فهي شواهد من خلال الموروث أى للترجمات العربية. كما أن هؤلاء الأنبياء مذكورون في القرآن. تاريخ النبوة جزء من النبوة. وتذكر مع أقوال حكماء اليونان، لا فرق بين شرق وغرب، وافد وموروث. وتفيد كلها الحكمة الإشرافية، الثنائية المتعارضة بين الخير والشر، النفس والبند، الآخرة والدنيا. وهما كالمشرق والمغرب كل ما يقرب واحد يتباعد الآخر. وقد تتضاعف الثنائية إلى رباعية، دلالة على مراتب الارتقاء. فالانسان مطمئن في ثلاث مراحل، في رحم الأم وحين الرضاعة وبعد الفطام ثم يقلق حين البلوغ ويحيد عن طريق الصواب. وقد تكون أقوالا منتحلة، لا فرق بين الرواية والتاريخ، بين النقل والابداع. كلاهما يكشف عن الحالة الذهنية. وكان أبو حيان على وعى بذلك نظرا لأن مضمون أقوال المسيح قد لا تتفق مع بيئته التي نشأ فيها. فالتقابل بين الشرق والغرب، والرزق من السماء، وحرر وقرر الوحش كلها من البيئة العربية تدل على الاكتحال دون طرح قضية التحريف كما يفعل الفقهاء^(١).

وقد يذكر القرآن في معرض شرح الحديث لبیان اتفاق المصدرين في موضوع ما مثل الفتح على الأشرار. ثم تستقل الأحاديث وتكثر إلى درجة التحول من الفلسفة إلى الدين، ومن العقل إلى النقل^(٢). ليلة للمجون وليلة للأحاديث، لا فرق بين الدين والحياة، بين الإيمان والجنس. وأحيانا يتكلم الرسول وأحيانا يجيب على سؤال وأحيانا يوجد في موقف يسمح له بالتعليق. فيستشهد بأحاديث قدر الاستشهاد بالقرآن. فإن كان صحيحا سمي حديثا وإن كان مظنونا سمي أثر^(٣). وهى مصدر للعلم لأنها نبوة محمد مع إنكار نبوة زرادشت الذى لم يرد

(١) السابق جـ ١٥/ ٢- ١٢٧/ ١٩/ ١٢١/ ١١٧ جـ ٣/ ٣.

(٢) وذلك مثل الليلة الثالثة والعشرين من الجزء الثاني فيذكر فيها حوالي خمس وأربعين حديثا، الامتاع جـ ٢/ ٩٢- ١٣٠.

(٣) ومن هنا لزم ضرورة التحول من دراسة للسند إلى دراسة المتن من حيث أشكاله الأدبية ومقارنتها شكلا ومضمونا بالأمثال العربية. انظر دراستنا "من نقد السند إلى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ ص ١٣١- ٢٤٣.

ذكره في القرآن وكان الأنبياء هم المذكورون وحدهم في القرآن مع أن القرآن لم يتحدث الا عن أنبياء بنى اسرائيل المعروفين في الوعي العربي للاستفادة بهم في الانقاع، ووضع قوانين للتاريخ، قيام الأمم وسقوطها. وربما كان غيرهم أنبياء لم يقص القرآن عنهم شيئاً، ﴿وما من أمة الا خلا فيها نذير﴾^(١). ومع ذلك فقد قاسمهم النبي على أهل الكتب بالرغم من أنهم لا كتب لهم.

وتغيب الأحاديث التي تتعرض لموضوعات غيبية نظراً لطابعها العلمي باستثناء القليل عن قوانين الطبيعة وإطرادها وعدم خرقها بموت أحد، وأنهى عن الخوض في التكهن بالمستقبل ومعرفة الغيب. لذلك حرمت العرافة والكهانة والتنجيم، وعدم جواز الخوض في القدر لأنه سر الله الاكبر. وعن طريق الفراسة يعرف الرسول إمكانيات الصحابي في القتال راجلاً أم فارساً. كما أدرك ضعف أبي ذر وأنه ليس له في الرياسة والامارة والولاية. وكان الوحي يأتي للنبي مثل صلصلة الجرس تشبيها وليس حقيقة بالصوت لا بالصورة. وبدأ بإذاز عشيرته الاقربين طبقاً لتوجيه القرآن له. وكان الرسول صاحب بلاغة وفصاحة. والرسول مجرد نبي يرفض الاطراء والمدح. وله أماء على خلقه يضمن بهم على القتل، يعيشون ويغيبون في عافية. وهو حديث يوحى بالتشيع^(٢).

وهناك بعض الأحاديث الخاصة بالنبي مثل ما يتعلق بفدك ولبعض الآخر عام له ولباقي المسلمين. وهناك عادات له يجوز أن تكون خاصة أو عامة مثل حبه أكل "الهريسة" ليلة بعد ليلة من قصعة تعد خصيصاً له. والأحاديث العامة سنن للرسول. يقبل الرسول السباق مع الانصار، ويجعل النصر لناقاة أسامة مع أنه السابق حرصاً على معنوية الانصار. ويقسو على بيته لاعطاء النموذج في الزهد حتى على ابنته فاطمة. ومن سنته اطعام الضعيف، وتجهيز الميت، وتزويج البكر، وقضاء الدين، وللتوبة من الذنب. والعجلة من الشيطان إلا من هذه الأمور الخمسة. وليلة الضيف حق، وكل من له فضل فليرده إلى من لا فضل له. والنفاق عن أصحابه قوة لباقي المسلمين. وكان يخرج مع أصحابه ويداعبهم على الطعام. وكان يدعو لنفسه ولباقي المسلمين بالهدى وإصلاح ذات البين وتأييد القلوب والهداية إلى سواء السبيل، والاخراج من الظلمات إلى النور، وصرف الفواحش ما ظهر منها وما بطن، والتوبة، والتمتع بالأزواج والذرية والمعاش، والشكر للنعمة^(٣).

(١) الامتاع جـ ١٠١/٢-٩٩.

(٢) السابق جـ ١٠١/٢-١٠٣-٩٤/٨/١٠٢/٩٥-٩٦ جـ ١٦٣/٤٦-٤٧.

(٣) السابق جـ ١٩/٢-٩٢/٩٢/٩٣ جـ ١٠/٥/١٠٣/١٥/٩٣ جـ ٨/٣.

ويستعمل الحديث لاثبات الولد للأب ولمعرفة الحكم الشرعي عن ضالة الأبل أو الغنم أو الدنيا وبناء على سؤال، إما تركها فمعها غذاؤها حتى يأكلها صاحبها أو أنها لمن وجدها أولأخيه أو للذئب أو الاحتفاظ بها سنة حتى يتعرف عليها صاحبها. فإن لم يظهر فإنها تصبح لمن وجدها. وكلها أحكام عقلية أكثر منها شرعية، واجتهادات النبي. وهناك أحاديث الرفق بالحيوان، رفق الشفرة حين الذبح وإبراحتها وتركها تخب وتشخب فذلك أمراً للدم وأفضل للحم. وهو ليس طياً فقط بل هو موقف إنساني وإن أتى الطب بعد ذلك على نحو مباشر. فالحيوان ليس فقط للنحر والطعام بل هو موقف إنساني تجاهه. وهي أحاديث تنظم علاقة الإنسان بالطبيعة خاصة الحيوان.

وتتعلق معظم الأحاديث بالأخلاق الفردية والاجتماعية. وهي أقرب إلى التحليل النفسي الاجتماعي وفهم أخلاق البشر أو أقرب إلى الحكمة الخالدة وأخلاق العامة. فأشد الأعمال إنصاف الناس من النفس ومواساة الأخ من المال وشكر الله على كل حال وكثير منها لتطهير النفس مثل كراهية حمل الهم. وما جاء للإنسان من معروف يقبل ولا يرد، رزق ساقه الله إليه. من الله والمرضى والشفاء وليس من الصحة والمرض. ويتعلق البعض منها بالإيمان والتقوى والحياة الباطنية تشبيهاً. فظهر المؤمن مشجبه، وطلنه خزانته، ورجله مطبته، ونخيرته ربه. والأيمان أفضل من الكفر، الايمان صدق وبراعة، والكفر خداع وحقد. ومن عرف الله وعبده وطلب رضاه وخالف هواه فاز بالرحمة. والسيطرة على النفس أفضل من الغضب لأن الغضب يبيع ظهره وعرضه. ولا داعي للحلف بالإيمان بالرغم من صدق الحلف. أما الحلف للكذب لأخذ مال الغير فإنه يؤدي إلى الهلاك. والتوبة من الحلف إذا ما رأى الحالف غير ما حلف به فضيلة. ثم تأتي أهمية الصدقة. فهي تزيد المال ولا تنقصه، والعفو عن الظالم زيادة في العزة. والسؤال يزيد الفقر. والصدقة على المسكين صدقة وعلى ذي الرحم صدقة وصلة. وأجود الأعمال للجود في العسر، والقصد في الغضب والعفو عند المقدرة. وتجاوز ذنب السخي لأن الله يأخذ عبده كلما عثر، فلا فضيلة بلا هفوة^(١).

وتنتقل الأخلاق الفردية من الداخل إلى الخارج، من النفس إلى البدن. فالحماية من الغواية حماية للشباب. والخيانة بس البطانة في حين أن الدفاع عن عرض الصديق حماية من النار. والرجل أحق بمجلسه، وصاحب الشيء أولى به. والافلال في الطعام فيه صحة البدن وصفاء النفس. الثالث للطعام، والثالث للماء، والثالث للنفس. وإكرام الخبز لأن الله أكرمه وسخر له بركات السموات والأرض. وما يقدم للضيف لا يقل عما يقدم للنفس. والبداية برعاية أقرب

(١) السابق جـ ٩٢/٢-٩٥/١٠٣-٩٩/١٠٠-٩٤/١٠٢-١٠٢/٣.

الناس، والطعام الشاكر كالصائم الصابر. وليس من الإيمان من بات شبعان وجاره طاو. أما الطعام فالطو أفضل من الحار، والتين يرق القلب. وهو أقرب إلى الطب النبوي منه إلى الطب العلمي. يعتمد على مزاج يبني طبيعى وعلاج طبيعى. والقيام إلى الصلاة مبكرا أفضل منها مؤخرا. ويوم الجمعة زينة كيوم الفطر وللنصر. عيد. أسبوعى وفرح بالأعياد مع الأعياد الموسمية. والمرأة لا تصافر فى ثلاثة أيام إلا مع ذى محرم نظرا لتعب السفر والتعرض للفتنة^(١).

وتتوجه الأحاديث الاجتماعية إلى العصر. قد يكون المسند غير متواتر ولكن المتن فعال ومؤثر. ومعظمها موجه إلى مساوىء العصر خاصة السلطة دون طلبها بعد الاقتتال عليها، وأهمية العدل ضد الجور، وليست أحاديث عذاب القبر ونعيمه. البعض منها حول أخلاقيات الفقر والغنى. فاللوم ناشئ عن تغير الأخلاق بتغير المستوى الاقتصادى، للمهانة فى الفقر والعزة فى الغنى. وخير الناس الغنى الحفى المتقى. وقد يكون الرزق الواسع للعاصى استدراجا وتأييدا لما ذكره القرآن. والتاجر الأمين إن مات فى السفر فهو شهيد وفى الحضر فهو صديق والمرعى يكفى كل الرعاة، ولا يضيق أحد. والمشاركة فى المرعى تؤدى إلى الحلف الاجتماعى والحياة فى سلام بلا عنوان. وتتجلى الأخلاق الاجتماعية فى العدل فى الامارة. فالامارة لا تطلب. فإن كانت بعد طلب كانت وكالة وإن كانت دون طلب كانت إعانة. والعقاب للجائر فى الدنيا والآخرة. والحرص على مصالحهم يؤدى إلى الشرف. وكل راع مسؤول عن رعيته فى المنزل وفى الأمة، أحسن أم لساء، نفع أم ضر، أئتمن أم خان، عدل أم جار. ومهما كان القاضى حريصا على العدل فقد يجور. فمن الأفضل أن يكون العدل بين الناس وليس طبقا لحكم القضاء بالرغم من أن الرسول قاضى عادل. والخوف على الأئمة من الأئمة المضلون وليس من الدجال، العلماء للفساق والقراء الجاهل، واختلاف القول عن العمل. والأئمة من نوع المأمومين وكما يكون للناس بولى عليهم. والجهاد صلب الحياة العامة. فاذا تباطأت المغازى، واستؤثر بالغنائم فخير الجهاد الرباط^(٢).

ويستشهد بالحديث لمعرفة أحوال آخر للزمان، صعوبة الأمر على الناس، وإتباع الهوى، وزيادة الشر، وغربة الاسلام كما كان وكأن غربة أبى حنبل هى التى استدعت حديث الغربة. وفى نفس الوقت تستدعى أحاديث لطماننة المؤمنين على الخاشعين خشية من الله لأجهادا فى سبيله أو رعاية لمحارمه. كما تستعمل أحاديث للتنبؤ بالمستقبل عن فتح الشام امتدادا للجزيرة

(١) السابق جـ-١٢٢/١٠٣/٩٢/١٠٠ جـ-٧١/٢٩/١٦/٣-٧٩/٧٢.

(٢) السابق جـ-٩٣/٩٤-٩٨/٩٦/١٠٠-١٥٨/٢٢/١٢٣.

العربية بعد استدعاء الماضي بالرغم مما فى الحديث من ألفاظ عربية جاهلية قديمة لا يمكن فهمها بعد تطور اللغة عكس القرآن الذى يمكن فهم لغته عبر العصور^(١). كما يتنبأ الرسول بحرص المسلمين على الامارة فتكون للندامة. وهناك عدة أحاديث تبين لتسارع الجثة، أن يكون بين مصراعها مسيرة مائة عام، وزحامها شديد مما يدل على كثرة المؤمنين. وهى دار غم للمؤمنين، تعبيرا عن الغال الشعبى حتى ولو كان الحديث مشهورا بين الناس^(٢).

ومدحا للسلطان فان إبداعه يفوق إبداع الحضارة الإسلامية كلها فى كل العلوم. والعجيب أن المداح هو الغريب الباقى الذى لم يظفر بشيء ونقد للمداحين مثل مسكويه^(٣). وينتهى الموروث بالبسملة والحمدلة فى بداية ونهاية كل جزء من الاستعانة بالله وطلب العون والتوفيق^(٤).

هـ - الاشارات الالهية. يغيب الواقد كلية باستثناء ذكر لفظ "الحكام" مرتين على العموم ودون تخصيص بحكام اليونان^(٥). وواضح أنه كلما كان الموضوع التصوف أى خاصا بالحضارة الإسلامية اختفى الواقد. ولفظ "الاشارات" مستعمل فى الفلسفة والتصوف على حد سواء^(٦). ويذكر قول منتحل للحكيم، قول إشراقى عن ترك عواقب الدنيا، ترك الهوى والدنيا البالية إثارا للقوى والقناعة. ولا فرق فى الموت بين الغنى والفقر. وهنا يبدو الحكيم صوفيا يعطى المواعظ ويستحث الناس على ترك الدنيا والتوجه إلى الآخرة. وهى أقوال مؤلفة وليست مترجمة لما بها من سجع وأسلوب أدبى مصطنع. يرسم أبو حيان فى هذا الكتاب كلاما للحكام فى صفة الرجل العاقل العادل وكيف يحصل على هذه الفضيلة وصفة الرجل الحائر الجائر وكيف تدخل عليه هذه النقيصة. وقد زعم الحكماء أن آراءهم تأتى من

(١) مثل قلب اللون (طى غير لون أمها)، الفشوش (لتنى بنفس لينها من غير صبه)، الضبوب (الذابة تبول وتعدو)، الثعل (حلمات الضرع)، كموشة (الصغيرة للضرع)، نفوش الكف (لتنى لا يمكن للقبض على ضرعها).

(٢) الامتاع جـ ٧٨-٨١/٩٦/١٦٢/١٩٤.

(٣) السلطان مثل للخليل فى العروض. وابن العماد فى اللغة، وأبو يوسف فى القضاء، والاسكافى فى الموازنة، وابن نوبخت فى الآراء والديانات، وابن مجاهد فى التوامات، وابن جرير فى التفسير، وأرسطو فى المنطق، والفكندى فى الجزء، وابن سيرين فى العبارة، وابن أبى العياد فى البديعية، وابن أبى خلد فى الخطأ والجلاظ فى الحيوان، ويوحنا فى الطب، والرواد فى التاريخ، والمرسى السقطى فى التصوف، وابن ثوابه فى التنقى، وعلى بن مطبلح فى الكهانة، وعلى خالد بن سنان فى تنبؤ. ولم يبق الا أن يتفوق على الله فى هويته!

(٤) الامتاع جـ ٥٨/١-٥٩.

(٥) السابق جـ ١٦٥/١/٢.

(٦) كتب الدائر د. عبد الرحمن بدوى عنوانه باللاتينية حتى نشره وصبحه فى القاهرة، جامعة قواد الأول على طريق المستشرقين فى القرن الماضى!

(٦) مثل "الاشارات والتنبهات" لابن سينا، لللطائف والاشارات للتشيرى، الاشارات ص ١١٧-١١٨/٣٩٤.

الوحي القديم النازل من الله ممثلاً في قول الاتيمان "اعرف نفسك بنفسك" وهو قول قصير اللفظ عميق المعنى، فالحكمة من النبوة^(١).

ويغلب على الموروث الشواهد الشعرية والآيات القرآنية . والشعر هو الذى يعبر عن تجارب النفس. وقد احتواء القرآن أسلوباً ومضموناً. تعتمد "الإشارات" على التجربة الشعرية والقرآنية. ويغيب الحديث لأنه أقل إلغازاً. كما تغيب أسماء الاعلام لأنها ثقافة متوسطة بين الأصول والفروع باستثناء المسيح وأرمن بن أبى ربيعة بالاضافة إلى البيئة الجغرافية المحلية. "الإشارات الالهية" أدخل فى التصوف منه فى الفلسفة وذلك لأن العلوم القديمة هى مقياس التصنيف وليس الأشخاص. تتخلل العلوم الأشخاص ولا تتخلل الأشخاص العلوم. والتصوف تنزيه عن طريق الوجدان فى حين أن المتكلمين وقعوا فى التشبيه. والقلب أكثر إحساساً بالتنزيه من العقل. لم يقدر المتكلمون الله حق قدره بل معوا فى آيات الله معجزين. والعمل السوء يظلم القلب ويصدأ عليه^(٢).

وتعتمد "الإشارات الالهية" على التجارب النفسية أكثر مما تعتمد على المنقول وافداً أو موروثاً كنوع من التفسير الشعورى عند أبى حيان بعد نقد التفسير اللغوى الأصولى، والبدائية بالتجارب الخفية والأحوال النفسية وتخليص النفس من البدين للحصول على الاشرافيات كما هو الحال عند إخوان الصفا. يحال إلى الكتب المبين لتأكيد ما وصلت إليه التجربة البشرية. وقد تكون الآية فى أول الفقرة ويكون التالى شرحاً لها أو فى وسطها فتكون الآية استشهاداً بها أو فى آخرها فتكون خاتمة لها. والمجيب مناهضة للعقل فى القرن الرابع ويلوغ الذروة فى كل شيء، فى العقل والقلب فى آن واحد. فمثلاً بعد آية ﴿وَسَيُكَلِّمُ فِي مَسَاكِنَ﴾ ابنه أبو حيان على ضرورة حضور البال ويقظة الفؤاد، وظهور الفكر، وحضور الاعتبار. وتستعمل الآية خارج "أسباب النزول". الواقعة فى البنية الذهنية والنفسية التى تعتمد عليها الآية. أسباب النزول فى النفس وليس فى البدين، فى الداخل وليس فى الخارج، فى الزمان وليس فى المكان، يشعر بها القلب ولا يدركها العقل كما هو الحال فى الأصول. ويضرب القرآن الأمثال كما يستعمل أبو حيان الإشارات. وكلاهما رمز له مرموز، مثل له ممثل، مجاز له حقيقة، ظاهر له مؤول^(٣).

وتستعمل الآيات القرآنية للكشف عن الطريق الصوفى، من الطريقة إلى الحقيقة، ومن النفس إلى الله. ويستشهد أبو حيان بالآيات الاشراف. فلا يقط من رحمة الله الا الضالون. وهو

(١) الشواهد الشعرية (٧٥)، الآيات القرآنية (٣٦)، المسيح، لرمين بن ابن ربيعة(١).

(٢) الاشارات ص ٣٧٩/١١٤/٩٩.

(٣) السابق ص ٢٤١/٣٩/١٤١/٣٩.

الذى يذهب الحزن، وهو الفغار. والتقابل فى الأفعال هو التقابل فى المواقف كما تبدو فى الأحوال. وكل حزب بما لا هم فرحون. وكل له دينه. ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة. ويدعو إلى التعاون على البر. فالوعى الجماعى امتداد للوعى الفردى^(١).

ثم ينكشف الله فى النفس. الله واحد خير من الآلهة المتفرقة. وهو ملك الناس، إله الناس. والكل آت للرحمن عبداً، وبه تكون الاستعاذة، وله يكون الشكر. وهو المنتقم العزيز الجبار، يأتى بأمة بغته. المؤمنون مشتاقون، والأشرار فى جهنم خاسئين ولا يتوبون. ويعطى الله من فضله ما يشاء، ويعلم الإنسان ما لم يعلم. يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور. وفى النهاية يعود الأمر إلى البداية، ويلتف الساق بالمساق إلى الله المساق^(٢).

ويستعمل كثير من القرآن الحر كأسلوب فى التعبير وصور بلاغية مثل ران على القلب، ما كسبت يداك لكصر الكرم خاصة فى أمور المعاد للتشويق، ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، الثقاف الساق بالمساق. ولا فرق بين القرآن وسائر كتب الأنبياء. فيستشهد بعيسى بن مريم، روح الله للحواريين، رمز أن الإنسان لا يصل إلى ملكوت السموات إلا بعد ترك نسائه ولولاده وللنبا. وهو نفس المعنى القرآنى أن عبادة الله مشروطة بترك الأولاد والنساء والأموال. وأحياناً يستعمل الإنجيل أيضاً حراً بلا أقوال كنوع أنبى^(٣). وينقل كلام من كتب أخرى لربط المخطوطات بعضها ببعض فى مشروع حضارى واحد أو تلخيصاً من نفس للكتاب تشويقاً للقارئ وإبرازاً لأهم الأفكار مع ذكر ملكية الكتاب لأنه وقف.

٣ - آليات الإبداع. وهى فى مؤلفات أبى حيان آليات واحدة يمكن تجميعها فى منطق واحد. قد يبدو تحليل آليات الإبداع بناء على تحليل المضمون جهداً لا طائل وراءه وحصيلة قليلة. ومع ذلك فإن درأ تهمة النقل تجعل من الضروري تحليل فعل القول حتى فى الفلسفة اللببية. وتبدو آليات الإبداع فى نص أكثر من نص آخر. فتبدو أفعال القول فى "الهوامل والشوامل" مما تبدو فى باقى الأعمال لأنه هو المعنى بالحوار، السؤال والجواب بين مسكويه وأبى حيان. وقد تتدخل آليات الإبداع معاً، أفعال القول والبيان والشرح والإيضاح والتقديم والمسار المنطقى والاطالة والإيجاز والسؤال والجواب ومخاطبة القارئ إلا أن التمييز بينهما ضرورى لبيان طرق الإبداع.

(١) السابق ص ٢١٧/٥١/٢٢٠/١٦/١٣٦/٣٢٤/٣٢٤/٣٢٤/٣١٠.

(٢) السابق ص ٢٦٥/٣١١/٣٨٢/٤٠٩/٣٢٤/٤٢٥/٢٤٨/٣٤٩/١٠٨/٤٠٩/١٨٣/٢٥٤/١٤٩/١٨٧.

(٣) السابق ص ٤١/٢٦٢/١٨١/٣٤٣/٢١٢/١٥٤/٢٤١/١٨/٥٣.

وقد استطاع أبو حيان إيجاد أنواع أدبية لتأليفه مثل "المقابسات" وهي حكايات فلسفية "الامتاع والمؤانسة" وهي ليالي فلسفية، "الهوامل والشوامل" وهي الاسئلة الضلالة والالجابات الهادية، "الصداقة والصديق" وهي الصلة بين الذات والموضوع، "الاشارات الالهية" وهي وصف للأحوال النفسية^(١). ولا تهم الأماكن والأشخاص. فأحيانا يذكر المكان دون الشخص، وأحيانا الشخص دون المكان، وأحيانا يذكر كلاهما، وأحيانا أخرى يسقطان. ويمكن ضم هذه الأنواع كلها تحت نوع واحد هو "المقابلة" أى الحكاية الفلسفية التى تجمع بين الفلسفة والأدب والدين فى أسلوب سهل سائغ بها عنصر التشويق، يفهمها كل الناس، ولا تخلو من مدح أو ذم وتهكم ومسخرة. فإذا ما طالت خرجت عن هذا القالب ولم تعد حصاما قاطعا. المقابسات كالمطلقات السريعة فى المعارك الفكرية تتمثل فيها فنون القول. قد لا تطابق حدثا تاريخيا وتكون من نسج الخيال أو جمعا بين الواقع والخيال. لا يكاد يرفضها السامع لأنها تعبر عن حالته الشخصية وموقفه النفسى. ولما كان الدين والأدب موروثين والفلسفة وافدا تحول إلى موروث إلا أن المقابلة تعبر عن فكرة واحدة ذات طابع عملى تربوى. وتبدأ المقابلة بالدعوات كما تنتهى بها ثم بشكوى الزمان بعد الاستهلال، وفى نفس الوقت مدح السلطان. وبعد ذكر المعاناة ينوه بالدرس المستفاد منها والتعليق عليه. تبدأ المقابلة بالتجربة الحية، والواقعة الجزئية. فالسؤال عيالى، وفى الغالب مستمد من حياة أبى سليمان وخروجه يوما من بغداد إلى الصحراء مع تحديد الأشخاص فى الزمان والمكان. وفى خاتمة المقابلة يذكر أبو حيان عناصر فنائها، وكيفية جمعها، ويعتذر عن قصورها وعن مدح الاخوان وذم الأهواء دون أن يكون فى ذلك كشف لميوب الأعداء أو إظهار لشمائل الاصدقاء^(٢). ليس الهدف فقط تسلية النفس، وتفرغ الكرب، وشحذ الهمة بل أيضا للدرس الأخلاقى، وتأبيد العقل، وإصلاح المعيرة، وتعود الحسنة، ومجانبة السيئة وراء الألفاظ والجمل. المقابلة حدث طريف أى نكتة ولكن لها دلالتها. وضوح الفكر وجمال الأسلوب من إبداع أبى حيان وليس من المادة المروية. فالفكر صياغة. المقابلة إبداع يجمع بين الرائد والموروث والعصر. مازالت ناقصة، ويمكن تحسينها. لذلك يعتز أبو حيان عما بها من قصور. ربما كتبها فى آخر حياته بعد أن اختار التصوف طريقا له كالغزالي، وهروبا من تشلومه وفشله فى الحصول على مغامم الدنيا. وبالرغم من قصر المقابسات إلا أن ضم بعضها البعض جعلها كبيرة الحجم. مسائلها صغيرة، وأسلوبها سهل عادى مما يجعل إفادتها لاكبر قدر ممكن من الناس ممكنا. تتميز بالايجاز بالرغم من الرغبة فى الامتطالة فى عرض مسائل شعبية تخيلية وليست

(١) هذا الذى يسمى فى الظاهريات Noème, Noèse.

(٢) المقابسات ص ٢١٨/٢٢١.

موضوعات يقينية للخاصة. والاختصار يقطع الطريق على الشغب والجدال. والتأمل فى النفس يستغنى عن الاطالة التى قد تصدر عن المعنى، وتمنع من تحقيق المراد. والكلام الزائد يفتح باب الشك واللبس حتى فى الأمور الواضحة. والغموض أحياناً يثير المعنى ويشدّ الذهن، وينشط الهمة، ويجلى القصد^(١). لذلك تتفاوت المقابسات فيما بينها طويلاً وقصراً ولكنها إلى القصر أقرب مثل الومضات الفلسفية القصيرة^(٢).

وتستمد المقابلة مادتها من الأفكار المطروحة فى المجالس الثقافية. وأبو حيان مجرد راو أو حافظ لها. يقتصر دوره على الصياغة والتقنية مع بعض الزيادة أو النقص. من أجل تعميم الفائدة لأكبر قدر ممكن من الناس. وقد تكون هذه الليالي مروية شفاهاً أو البعض منها يعتمد على مصادر مكتوبة طبقاً للتراكم للفلسفى عبر الزمان، البعض معروف مثل السجستاني والعامري. وأحياناً تكون الرواية بلا زيادة تسهيلات وإيضاحات وتجنباً للمزلق وإثارة لما يتفق عليه العلماء. مادتها مناقشات للفلاسفة حول الفلسفة، الواقد، الالهيات المحضة، ونقل مستواها من الالهيات العقلية المجردة إلى الانسانيات العملية العيانية بحيث لا يتغير المقصد والمغزى بل بقصد توضيح المعنى وجعله أكثر دلالة على العصر. المقابلة تصوير لحوادث العصر ويبان صحيح عنها فى أسلوب أنبى يقوم على السخرية دون التضحية بالموضوع لصالح الأسلوب، والتاريخ لحساب للفن^(٣).

كما تعبر المقابلة عن الحالة النفسية للمؤلف وعن رؤيته المتشائمة للعالم. فهى تصور حال عصر بأكمله سببه اللفاق والشراء بالمال. كتابة أبى حيان تشهد على العصر والتاريخ، للعصر لا للمال. يخطوه الناس إذا أصاب، ويصوبوه إذا أخطأ. ونظراً لصدق التصوير لأحوال الناس فقد عاداه البعض تحت زريعة ضرورة التستر على العيوب مما يخرج على أدبيات الحوار. والتأويل أفضل لاقالة الناس عثراتهم تعتمد بعض الحكايات على التجارب الشخصية، صداقة أو رياسة. وقد لا تذكر أسماء الاعلام على عكس "الامتناع والموانسة". فما يهم هو الفكرة لا الشخص. وتكشف عن بعض التجارب الانسانية وتصف ماهياتها^(٤).

(١) السابق ص ٣١١.

(٢) يتوزع حجم المقابسات كالآتى: نصف صفحة (٨)، صفحة (٤٥)، صفحة ونصف (٤)، صفحتان (٢٢)، صفحتان ونصف (٣)، ثلاث صفحات (١٢)، أربع صفحات إلى أربع ونصف (٢)، خمس صفحات إلى خمس ونصف (٢)، ست صفحات إلى ست ونصف (١٣)، سبع صفحات ونصف (٢)، ثلث عشرة صفحة ونصف (١) (١) ثلاث عشرة صفحة (١)، سبع عشرة صفحة (١)، عشرون صفحة (١).

(٣) المقابسات ص ٢١٢/٢٠٩.

(٤) السابق ص ٣٠٨ الهوامل ص ٢١٥-٦٤/٧٢.

كما تعتمد المقابسات على الشعر والأمثال العربية لمزيد من الإحياء والإيصال. فلم يكن الواصل إلا أحد المصادر بالرغم من أن الفكرة واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى أمثلة، ولكن النقل عنصر في الإبداع وديانته. والشعر طبيعة العرب وعلمهم. وأكثره في رسالة "الحنين إلى الأوطان" نظرا لما يهيج الشعر في النفوس^(١).

وكل مقابلة لها موضوع واحد إلا نادرا. وأحيانا تتضمن الليلة الواحدة أكثر من موضوع أو يمتد الموضوع على أكثر من ليلة، فينقطع الموضوع^(٢). ويظهر التأليف في آخر الليلة وليس في أولها بعد الأعداد المسرحية وعناصر التشويق الأولى. وكل آخر ليلة يرتبط بأول الليلة التالية مثل خيط القند في كتابة فن الليالي. وأحيانا تكون المقابلة مجرد كلمات متفرقة لا تنسب إلى شيخ واحد لأنها أصبحت مشهورة غير مشخصة مثل الأمثال العامة والأقوال الشعبية والسير التي أصبحت مجهولة المؤلف. الشرف في جمعه، والفائدة لمتلقيه. ورب سامع أوعى من مبلغ. والحق مبين منهاجه، ومنبر سراج، ومقول بيان، ومعلوم برهانه^(٣). كل مقابلة لها وحدتها الذاتية، وجميع المقابسات وحدة أكبر، يؤيد بعضها بعضا نحو الهدف الأعظم وهو نيل الأبدية. وقد تنتهي بشكوى الزمان من الحساد والشامتين منتقلا من مقابلة إلى أخرى واصفا حال الكاتب. ينقسم الكلام إلى موضوعات مستقلة كلها مشروطة بطهارة النفس، ومكتوبة بحساسية مرهفة خوفا من عثرة اللسان ونزوة القلم وابتثار الحيلة من الراوي والمفسر من الوقوع في الانتباه. وقد تمتد المقابلة على أكثر من ليلة. فالموضوع مازال حيا حتى يعود آخر الكلام على أوله مما يتطلب حضور البديهة وحسن المزاج وصفاء النفس، وتوفر الوقت، وخلو البال.

وتعني المقابلة الانتقال من المثل إلى الممثل، ومن النقل إلى الإبداع، ومن الواصل إلى الموروث، وتكرار الفكرة في تطبيقات متعددة كنوع من القياس القلبي. يمثل النقل الانفتاح على الآخر بعد فتح الأرض، شعوبا وثقافات ثم إدخال الأجزاء المتنتثرة داخل الكل الواحد، والقيام بعملية الإكمال الحضاري ووضع التاريخ داخل البنية من أجل خلق وحدة الثقافة، لا فرق بين ماضى وحاضر، بين أوائل وأواخر. يمكن التمييز في النقل بين موضوعات إبداعية خالصة لا نقل فيها مثل الصلة بين الحكمة والشرعية، وموضوعات إبداعية تبدأ من النقل بطريق غير مباشر مثل النقل عن ابن سيرين، وموضوعات إبداعية تقوم على النقل كنقطة بداية فقط.

(١) الهوامل ص ١٨-١٩، ويستعمل الشعر في المقابسات (١١) مرة، للمقابسات ص ١٧٤/٢٠٩/٢٤٢/٢٦٤ / ٢٩٧-٢٩٩/٣٤١/٢٤٢/٢١٤.

(٢) مثل آخر الليلة السابعة وأول الثامنة.

(٣) المقابسات ص ٣٢٧.

ولأبى حيان فواصله بين إبداع وآخر، وملاحظاته حول صعوبة الأسلوب، وعمق الفكر، والتعبير عن الحال النفسي، وإبراز الدرس المستفاد، ومخاطبة القارئ والدعوة له. فالغاية من المقابلة إثارة النفس وإيقاظ الوعي مستعلا مصطلحات الصوفية ومؤثرا مناهجهم الذوقية. ومخاطبة القارئ للوصول إلى الغاية، والوصول عبر، والعائق عظيم، والسير وشيك، ولولا لطف الله لتمسك اليأس من القلوب. القارئ هو الطرف الآخر للمؤلف، والفكر حوار بين طرفين بل ومشروع مشترك. وتتحوّل مخاطبة القارئ في "المقابلات" إلى لازمة دائمة لأن الغاية منها توجيه القارئ ونصحه وهدايته. بل وتوحى المقابلة بالإيماء والإشارة من أجل ربط الفكر بالشخص. وتتحوّل إلى حديث للنفس يتوجه نحو الآخر في دعوات وابتهالات، فتتحوّل للفلسفة إلى دين، والأدب إلى تصوف، ويجمع كل الناس على نفس الهدف. ويتحوّل الخطاب من حوار بين المتكلم والمخاطب إلى حديث يضمير المتكلم المجمع. وتأتي مخاطبة القارئ في الفواصل وليس بالضرورة في أول الخطاب كما هو الحال عند إخوان الصفا^(١).

ثانياً: الحكمة الشعبية (مسكويه).

١ - الوالد الشرقي. إذا كانت الفلسفة الأدبية من إبداع الأفراد فإن حكمة الشعوب من وضع الشعوب كما هو الحال في الآداب الشعبية حتى لو رواها أو جمعها أفراد والتي يمتزج فيها الواقع بالخيال. ولما كانت "الحكمة الخالدة" تعبر عن الثقافة الشعبية فقد برز أبطالها حكاماً ومحكومين كعناصر مكونة فيها مثل المأمون وما عرف عن حلمه الذي ظهر له أرسطو فيه طالباً منه نقل كتب أرسطو إلى العربية مما دفعه إلى تأسيس ديوان الحكمة ووضع حنين بن إسحق على رأسه^(٢). وهي قصة خيالية بها كل عناصر التشويق الشعبي، بطلها الخليفة المأمون محب الحكمة مثل الإسكندر الملك الفيلسوف^(٣). ولما كان الخضر يعرف الأسرار كما هي صورته في القرآن قرأها للخضرين على الذي يعرف الفارسية أو الفهلوية في نصف نهار ثم ألقى الثلث في ترجمة فورية حسنة بليغة بلا قواميس أو نثر

(١) السابق ص ٣٥٨/٣٦٢/٢٧٨/٢٨٣، الهوامل ص ١٨/٣٤/٥٧/١٩١/٢١٥/٢١٧/٢٥١/٢٦٦.

(٢) تقول هذه القصة أنه بعد أن دعى له بالخلافة في خراسان أتى له ديوان ومعه هدنة. واستفاد المأمون في قتل أخيه محمد فلقاه بالموفقة. وكان يسجد مثل الكهان ويصيب في كل ما يسأله المأمون. ورفض مكافأة مائة ألف درهم بعد انضمام العراق إلى المأمون. وطلب كتاباً منفرداً في حجر ببغداد في صندوق صغير من زجاج أسود مقول. فوجده وأخرج خرقة من ديباج فنثرها فصقلت منها مائة ورقة، كتاب جابوزا دخره أخرجه كنزور وزير ملك إيران شهر من الحكمة القديمة. فقرأها الفضل بن علي كلها لنفسه حتى منتصف النهار ثم لاحظ حتى كتب منها ثلاثين ورقة، للحكمة ص ١٩-٢٢.

(٣) وإيضاً مثل حلم ديكرت بتأسيس علم رائع.

فى مصطلحات. والحكمة البالغة جزء من العلوم الباطنية، المضمون به على غير أهله، لا يمكن إخراجها إلى من هو غير أهل لها. وهو أفضل كتب العجم كما أن القرآن أفضل كتب العرب، ومؤلفات أرسطو أفضل كتب اليونان. قرأه المأمون حتى كاد أن ينسى الصلاة، فالعلم أشد جذبا للإنسان من العبادة. وقام إلى صلاته وهو يخشى السهو لانشغال قلبه بالحكمة الخالدة، إلى هذا الحد بلغ تعظيم الحكمة البشرية الموازية للحكمة الالهية وليس الحكمة التى تتشوق بها الأقواء. حكم الوافد أحيانا خير من تراهاث الموروث. للملك الفيلسوف كالتقاضى الحضيف يحكم بالعدل حتى على أهله، وعدو عاقل خير من صديق جاهل. لقد تم نقل الوافد الشرقى فى نفس الوقت الذى تم فيه نقل الوافد الغربى، حلم للمأمون أى حاجة الواقع. فالشرق ليس أقل فضلا من الغرب.

مسكويه إذن مجرد جامع وعارض ومنسق، فى تأليف غير مباشر يجعل الآخر لسان حال الأنا كما يتعامل بعض المفكرين المعاصرين مع التراث الغربى^(١). لذلك كثرت المادة أو تشعبت وصعب احتواؤها وتحليلها أو إيجاد نسق لها. ومع ذلك جاءت للترجمة العربية رصينة بأسلوب بليغ مؤثر فى النفس وكأنها مؤلفة وليست مترجمة^(٢). ويبدو أن الاتفاق فى المضمون وفى التجارب الحية بين الشعوب جعل للترجمة وكأنها نابعة من المترجم بما له من رصيد مشترك فأصبحت تأليفا ثانيا. ليس أنصار حكمة الشعوب إذن مجرد مواطنين برجوازيين طيبين دون أن يكونوا روادا بارزين. فوظيفة العارض لا تقل أهمية عن المؤلف والمبدع. فلولا التمثل لما كان الإبداع.

وكان يمكن أن تضم حكمة الشعوب إلى تاريخ التنوير ولكن الغاية لم تكن التنوير والتاريخ أى تصنيف العلوم بل جمع الحكمة الشعبية دون نسق منطقى أو شعبى. فهى أقرب إلى التنوير الشعبى منها إلى التنوير العلمى. لم تكن الغاية التاريخ مثل "الفهرست" بل الترويج لحكمة خالدة تتفق عليها الشعوب جميعا غربا وشرقا ووسطا، يونان وفرنس وعربا.

لم يقتصر الوافد إذن على اليونان والرومان غربا بل ضم أيضا الوافد شرقا، فارس والهند. بل ظهر حكماء مثل ابن سينا يخصصون للشرق بالحكمة فى "الحكمة المشرقية"، وبالمناطق فى "منطق المشرقيين". ومسكويه يتعامل مع الوافد الشرقى فى فارس قدر تعامله مع الوافد الغربى عند اليونان. كما تعامل البيرونى مع الوافد الشرقى فى الهند قدر تعامله مع الوافد الغربى عند اليونان. كان الوافدان الغربى والشرقى متعادلين فى الحكمة القديمة ثم فقد

(١) انظر ترجمتنا لرسالة اسبينوزا فى اللاهوت والسياسة، مقدمة ص ٥-٨.

(٢) وذلك مثل ترجمات عثمان أمين عن الفلسفة الغربية خاصة "التأملات" لديكارت.

هذا التعادل في ثقافتنا المعاصرة لحساب الولد الغربي نظرا للاستعمار الحديث على مدى قرنين من الزمان. فقوى الجناح الغربي على حساب الجناح الشرقي. وكلما نهض الطائر اتجه نحو الجناح الأقوى مما سبب رد فعل لدى الحركات السلفية المعاصرة في عدائها للغرب. ومن ثم تصبح "ريح الشرق" ضرورة لإيجاد التوازن بين الجناحين، فإذا ما نهض الطائر اعتمد على نفسه كميزان للنقل بين الغرب والشرق. "الحكمة الخالدة" لمسكويه نموذج لعرض حكمة فارس تجاوزا للترجمة والتطبيق والشرح والتلخيص والانتحال^(١). ولا يهم قائلوها، فلا فرق بين التاريخ والانتحال، بين النقل والانتحال، بين الواقع والخيال. لا يحط من شأنها أنها منحولة، فالانتحال قمة الإبداع الحضاري.

وقد استمد مسكويه في حديثه معلوماته عن فارس من الجاحظ، وعرف الولد من خلال الموروث وليس من خلال المراكز الأجنبية كما هو الحال في عصرنا. كان الجاحظ نموذج المثقف الأديب، المتفتح المستنير على حضارات الغير، مفكر في السياسة والتاريخ قدر إبداعاته في الكلام والفلسفة والأدب والعلم^(٢). لقد أعجب الجاحظ بحكمة الشعوب. وأشاد، وهو الناقد، بكتاب "جاويد خرد" في كتابه "استطالة الفهم" الذي يدل عنوانه على الانفتاح على حضارة الغير وبلغة العصر "اتساع الأفق". بحث مسكويه عن الكتاب حتى وجده في فارس. ثم وجد نظائره له عند باقي الشعوب، الهند والعرب والروم. فلم يتعصب لفارس. وجمعها كلها في حكمة واحدة هي "الحكمة الخالدة". ومع ذلك يظل للفارس السبق الزماني في التاريخ فإن كتاب "جاويد خرد" أقدم الكتب المعروفة عند التتمة قبل الغرب اليوناني بعيد الطوفان والغاية تعليم الأحداث، وتذكير الطعام، وتهذيب النفس في الحاضر والمستقبل، والأجر والثواب من

(١) كان مسكويه مجوسيا ثم أسلم هو وأبوه ثم استعان بثقافته الفارسية القديمة لنصرة الدين الجديد بالرغم من غياب الروايات في إسلامه وحضورها في حالات أخرى مثل ابن المقفع وابن الخمار وابن ربن العبري. درس علوم الأوائل على ابن الخمار خاصة للمنطق والطب. لذلك لقب بأبوقراط الثاني مما يدل على صلة الفرع الشرقي بالأصل الغربي كما سمي الفارابي المعلم الثاني وابن رشد للشارح الاضخم وابن الهيثم بطليموس الثاني لاحقا الأكل معروفا بالأكثر معروفا طبقا لنشأة للمركزية الأوروبية. أعجب بمؤلفات الرازي في الطب وجابر بن حيان في الكيمياء، وعرف ابن سينا ونفثه ولكنه لم يلق العناية الكافية منه لأنه كان في رأي ابن سينا مسمى للفهم وهو نفس رأى أبي حيان، فقير بين أغنياء، عبي بين أنبياء، شاذ بين لسوياء، ليس له فراغ. يشعر بالحسرة التي لفتته. كان مشغولا بطلب للكيمياء مع الرازي مفتونا بكتب جابر بن حيان، وبما بقي وقته موزع على حاجته الضرورية والشهوية. لم يأخذ عن العامري أى مسألة أو وعى منه أى قضية. قضى زمانه في خدمة السلطان. وكان بخيلا حريصا على الدنيا، متلقا، ينفصل قوله عن عمله. رأيه في الشعر أنه في اللفظ مما يدل على عجزه عن فهم المعاني. ولم يكن له باع طويل في الفلسفة النظرية. الحكمة ص ٢١-٢٠.

(٢) مثل الطهطاوى وطه حسين وعبد الرحمن بدوي وعثمان أمين في عصرنا الحاضر.

الله. فبالرغم من شخصية مسكويه النبوية كما رسمها التوحيدى وابن سينا الا أنه يؤلف بباعث دينى، طلب الأجر والثواب من الله، وليس بباعث دنيوى من مال أو سلطان^(١). والمعجب أن يكون واضع علم الأخلاق النظرى فى تهذيب الاخلاق لا أخلاقيا فى سلوكه، للنظر فى جانب والعمل فى جانب آخر.

وكما اكتشف الموروث عظمة الوافد ولم يفرض الوافد نفسه على الموروث من أجل حصار الوافد داخل الموروث حتى لا يظل الوافد بؤرة جذب فيقسم الثقافة إلى قسمين متصارعين كما هو الحال فى ازدواجية الثقافة فى عصرنا اعتمد الموروث على الموروث. فأخذ الجاحظ من الحسن بن سهل أخى الرياستين الفضل بن سهل والذى قام بترجمة جالوزدان خرد إلى العربية فقرأه الجاحظ ثم مسكويه. الموروث يعرض الوافد ويعلم نهايته بعد أن تحول إلى ثقافة شعبية مكتوبة بلغة عربية سليمة. الموروث مصدر الرواية للوافد، الجاحظ عن الفضل بن سهل عن الواقدي^(٢).

وبعض الأمثال فى الحكمة الخالدة فى كتب الجاحظ مثل "التاج والمحاسن" و"الأضداد" المنحولين. فالانتحال فى الموروث وليس فقط فى الوافد، ضرورة حضارية فى التحول من النقل إلى الإبداع.

ويحيل مسكويه فى "الحكمة الخالدة" إلى "تهذيب الاخلاق" كتابه الشهير مما يدل على أن له مشروع كلى واحد. "الحكمة للخالدة" عرض حكمة للشعوب و"تهذيب الاخلاق" تأليف الأولى أقرب إلى النقل أو التحول من النقل إلى الإبداع بينما الثانى أقرب إلى الإبداع. الأولى تفصيلات جزئية عن حكم الشعوب أو عرض موضوعى لها، والثانى ضمها إلى أصول كلية. وقد يوحى ذلك ببعض للترتيب الزمانى، أسبقية الأولى على الثانى فى حين أن "تهذيب الاخلاق" سابق على "الحكمة الخالدة" وكأن الإبداع يكون قبل النقل أحيانا^(٣). وفى نفس الوقت "الحكمة الخالدة" استقراء للكليات من الجزئيات، والأصول من الفروع من أجل نفع الناس فيشاركون حكمة الخاصة، وإرجاعها إلى مصادرها فى حكمة الشعوب، ليس فقط فى العقل بل أيضا فى الطبيعة. قد تتكرر المعانى والالفاظ والمقاصد وذلك لاتفاق عقول الامم كلها على حكمة واحدة لا تختلف باختلاف للزمان والمكان، وهى الحكمة الخالدة. الغرض منها إنزال الحكمة إلى الجمهور، ونقلها من الخاصة إلى العامة فى صيغة أمثال يمكن استيعابها ونقلها

(١) الحكمة الخالدة ص ٥-٦.

(٢) السابق ص ١٩.

(٣) الحكمة الخالدة ص ٣٤٧.

جيلا وراء جيل واستعمالها قواعد للسلوك^(١). الغاية من هذه الأمثال ليس البحث النظرى المجرد بل الحث على الفضيلة، ووضع معايير للسلوك. وبالرغم من تعدد كلمة الشعوب الا أن الغاية منها واحدة، تعليم الأحداث والمبتدئين علوم الحكمة. فالغاية تعليمية تهيئية للنشء. وهى فى مجموعها أقرب إلى حكمة الشعوب والثقافة الجماهيرية، المادة الخام التى تحتاج إلى صقل وإعادة بناء، تراث فى حاجة إلى تجديد. لذلك كانت أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة، وإلى الحكم والمواعظ والأمثال منها إلى التحليلات المنطقية للمفاهيم. وطريقة فهمها ليس فى منطقها الصورى بل فى تحويلها إلى تجارب حية مباشرة. كما يفعل الصوفية مع آيات القرآن، وأن يمتثلها القارئ أو السامع فى نفسه وأن يحياها فى أفعاله وأن يفعل بها فى كيانها، وأن يحيلها إلى تجربة شخصية وكأنها مواظ استخرجها لنفسه بنفسه عن نفسه أو حكم قبلت فى شأنه واستنبطت من حاله. ليست صيغا نهائية أو نواميس ثابتة للسلوك بل هى أقرب إلى البواعث والدوافع على السلوك، تحتوى على عنصر طورها وتجدها فى ذاتها بتجدد الحياة وتطورها.

ويمكن ادراك الصلة بين "تهذيب الأخلاق" و"الحكمة للخلافة" فى أن الأول تحليل للأخلاق الفردية، الوعى الفردى، فى حين أن الثانية تحليل لأخلاق الشعوب، الوعى الجمعى. واتسم كلاهما بطابع صوفى علم، "تهذيب الاخلاق" بمعنى الفضائل الفردية وحدها فإن الحكمة الخلافة تتعرض للأخلاق الجماعية، وتضم الدين والسياسة والاجتماع، الدين والسلطة والجنس، المقسمات الثلاثة فى الثقافة الشعبية. ويشمل الدين الصلة بين الله والعالم، بين الدنيا والآخرة، بين مصير الانسان والقضاء والقدر. وتشمل السياسة الصلة بين الملوك والعامه، بين الحاكم والوزراء فى إطار من الطاعة والولاء، طاعة الشعوب للحكام والولاء للسلطان دون الثورة على الحاكم الظالم أو الخروج عليه. كما تتعرض الحكمة للخلافة إلى نهضة الأمم وإنهيارها فى التاريخ دون أن يكون ذلك علامة خاصة على انحلال الشرق أو "الاستبداد الشرقى".

وأحيانا أخرى لا يعنى سحر الكلمة أى عزاء عن الواقع والاستبداد بل قد تعنى أيضا سهاما موجهة نحو الحكام من المضطهدين والمعتبين. لذلك كثرت النصائح للملوك والحكام. لقد نشأت الأمثال والحكم من أتون الحياة والسياسية والاجتماعية تعبيراً عن رغبات الحكام وتبريرا لحكمهم أو عطفاً على اليأس ورغبات المحكومين، رضاهم أو ثورتهم. قد يتوجه المثل إلى الصغار والمقصود منه الكبار، "إياك أعنى واسمعى يا جارة". وقد تدل على نفاق الحكام كأحد وسائل التكيف مع الحياة طبقا لفريزة حب البقاء كما قال الفريسيون "طأ بقدمك ودعنى أعيش فى مقابل" تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها"، وكما بين ابن المقفع فى "نيتمة

(١) السابق، مقدمة للنشر ص ٩-١٠.

السلطان"، والفارابي في "السياسة المدنية" على نحو نظري في مقابل أبي العلاء المعري على نحو شعري. الفيلسوفان موجودان إذن في حكمة الشعوب، تيار الرضا والاستكانة، وتيار الإباء والرفض^(١). ففي الأمثال توكل وخذاع وعجز ورضا وقبول وطاعة ونفاق ومداينة، وفيها أيضا ثورة وغضب وتمرد وكل ما هو إيجابي كما هو الحال عند كل الشعوب. فالأمثال تعبر عن الأوضاع الاجتماعية المتباينة وتعبّر عن كل الطبقات.

وقد استمر هذا النوع من التأليف في التراث الإسلامي منذ "فصوص الحكيم" للفارابي وابن عربي وابن عطاء الله السكندري. بل إن الأحاديث النبوية وربما بعض آيات القرآن الكريم وأصلت هذا النوع الأدبي استنفاً لأمثال العرب وتحدياً بالاعجاز^(٢). ولم يكن هو النوع الأدبي الوحيد الذي استعمله مسكويه. فقد جمع بين الحكم والأمثال والطب والتاريخ. والغالب عليه مؤلفاته في الأخلاق. فهو فيلسوف الأخلاق بلا منازع^(٣). وليست الأخلاق معيارية فقط بل هي أيضاً وصفية تقريرية تجعل الأخلاق علماً للعادات. كما ترتبط الأخلاق بالنفس والتربية. ويظهر الجمع بين الفلسفة والأدب مثل أبي حيان في نوع الحكم والأمثال

(١) الحكمة للخلافة، مقدمة ص ٧-١٤. يعتمد الناشر على عديد من الدراسات الاستشرافية في الموضوع بما فيها من إسقاطات الغرب على الشرق دون أن يعيش بنفسه التجربة مع أنه مؤهل لذلك باعتباره عربياً بين ثقافتين، مشرقياً يعيش في الغرب، ومغربياً يعيش في الشرق. ويقارن مع الأدب الغربي عامة والألمانية خاصة فيما يعرف باسم Fürstenspiegel جاعلاً لهاها الإطار المرجعي. فالأخر هو الأصل والأنا الفرع، الآخر هو العلم الذي يقاس عليه كل معلوم. كان يمكن نظراً لمعرفة بالتراثين، أن يقوم بمشروع التراث والتجديد لولا عزله عن الواقع، الجهة الثالثة، والاكثار للنسب للتراث وعدم أخذ موقف نقدي من التراث الغربي. وله الفضل في نشر التراث وفي تقديم كل هذا العلم الاستشرافي المنقول عن الآخرين، الحكمة الخلافة ص ٧-١٤.

(٢) يستعرض عبد الرحمن بدوي تاريخ هذا النوع الأدبي من الشرق القديم حتى الغرب الحديث. فالشرق موطن الأمثال والمزامير كما هو الحال في العهد القديم والأقوال المأثورة من الأنبياء وتقديس الكلمة في الانجيل الرابع وعند فيلون. وقد غابت في اللغات السامية الحارات المركبة، وامتلأت بالكلمات المتتالية والمتلاحقة بطريق القواصل. ولم يستطع للشرق تمثل فلسفة للغرب اليوناني إلا بعد أن وضع له حكماً وأمثالاً في صيغ شرقية. فقد تمت صياغة أقوال للحكام السبعة بما فيهم سقراط في العصر الهلنستي المتأخر المتأثر بالشرق. واستمر هذا النوع الأدبي في التراث الغربي عند كليمانس السكندري في كتاب "الأمشاج"، وتاملت مارس أورليوس، وخاطرات بيسكال ووفنارج (فرنسا)، وشوينهور وجوته ونوفاليس (ألمانيا)، وليوباردى (إيطاليا) وجراثيان بيلسار (إسبانيا). وفور دون كيخوته منه لا يعنى عدا الغرب له لو أنه خاص بمصر الشرق كما تؤكد النظريات الحنصرية الغربية التي تقوم على خصائص فريدة للشعوب التي تقوم على نفرد الشرق بالأكوال والغرب بالأمثال، فقد كان الانبياء قادة فكر وعمل، وأصحاب نظر وفعل. وكان الوعاظ رجال دين وأصحاب مهن فهو نوع أدبي في الغرب وفي الشرق على حد سواء. الحكمة للخلافة ص ٧-١٤.

(٣) عدد المؤلفات " الأخلاق (١١)، الشعر والحكم والأمثال (٣)، الطب (٣)، التاريخ (١).

والسير والأشعار مما يتجاوز الأسلوب المجرد والتحليل للصوري متحدا مع الأسلوب الفقهي في السؤال والجواب، والتاريخ في تجارب الأمم وليس مجرد وثائق روايات وأخبار. ويدل وضع العنوان المعرب مع العنوان المترجم على مدى حضور الشرق في موازاة مع الغرب. فالتأليف في الواقدين. ربما غلب العرض على الوافد الشرقي للتعريف به كما غلب التأليف على الوافد الغربي تجاوزا للعرض عند الكندي والفرابي. كما يظهر للتركك الفلسفي للموروث في الاجابة على سؤال علي بن عمر أبي حيان الصوفي في حقيقة العمل. وتتووع مؤلفات مسكويه بين العرض (جاويدان خرد)، والتأليف (معظم المؤلفات) والابداع (الرسائل)^(١).

٢ - ثقافات الشعوب. أ - الدوائر الحضارية الخمس. ويذكر مسكويه خمس دوائر حضارية: فارس، والهند، والعرب، والروم، والاسلاميين المحدثين. اثنان من الشرق، فارس والهند، وواحدة في الغرب، الروم أى اليونان، واثنان في الوسط، العرب والمسلمون كطائر جناحين. ويعنى بالعرب قبل الاسلام وبالاسلاميين المحدثين بعد الاسلام، وهما دائرتان حضاريتان متداخلتان أو دائرتان حضارية واحدة في زمنين متتاليين قبل الاسلام وبعده. فما هو مقياس هذا التصنيف؟

هل هي مناطق جغرافية؟ الشرق والغرب والوسط وماذا عن الشمال والجنوب؟ هل يدخلان في الشرق والغرب باعتبار أن شبه الجزيرة العربية جنوب غرب فارس والهند، واليونان شمال غرب بلاد العرب؟ وماذا عن مصر والصين وبلاد ما بين النهرين والعراق وفلسطين وبلاد الشام. ربما دخلت مصر ضمن الاسلاميين المحدثين، وربما العراق والشام، وربما لأن الصين لم تصل أخبارها لمسكويه. ألا توجد دوائر حضارية أخرى في أواسط آسيا أو في جنوبها في الملايو وأندونيسيا والفلبين وقد دخلها الاسلام مبكرا أم أنها تدخل ضمن الاسلاميين المحدثين أى حضارة الاسلام المترامية الأطراف؟ وماذا عن الدائرة الأفريقية التي كانت على اتصال بشبه الجزيرة العربية عبر القرن الأفريقي أم أن الاسلام الأفريقي لم يكن قد أنتج حضارته في هذا الوقت مبكرا؟ وهل الرومان مجرد امتداد لليونان دون أن يكون لهم حضارة مستقلة أم أن اليونان تشمل الرومان بطريقة التقلب أم أن اليونان والرومان لفظان

(١) يمكن تصنيف مؤلفات مسكويه الثمانية عشر كالتالي: ١- في الاخلاق والنفس: القوز الاكبر، القوز الاصغر، ترتيب المعدات، جاويدان خرد، الجامع، تهذيب الاخلاق، أجوبة وأسئلة في النفس والعقل، الجواب في المسائل الثلاث، رسالة في جواب في سؤال علي بن عمر أبي حيان الصوفي في حقيقة العدل، طهارة النفس ٢- في الشعر والحكم والأمثال: نرس القريد، المستوفى، كتف السور ٣- في الطب: الأدوية المفردة، تركيب اللباجات من الأطعمة، كتف الأشربة ٤- في التاريخ: تجارب الامم. انظر أيضا وصية مسكويه في السجستانى: منتخب صوان الحكمة ص ٢٨٥-٢٩٢

حضارة واحدة؟ وماذا عن حضارة بنى اسرائيل التى يذكرها صاعد فى نفس الفترة أم أنها جزء من الحضارة الاسلامية فى تاريخا الطويل عبر اليهودية والنصرانية؟

وزيما يكون المقياس تاريخيا وليس جغرافيا، للحضارات القديمة أولا فى الشرق، الهند وفارس ثم الحضارات الحديثة بعد ذلك فى الغرب، الروم ثم الحضارة الأحدث، العربية الاسلامية قبل الاسلام وبعده. وعلى هذا النحو تنتقل الحضارة من الشرق إلى الغرب ثم يرها الوسط أى العرب والمسلمون المحدثون بين الشرق والغرب. ولماذا يبدأ المعمار من فارس قبل الهند وحضارة الهند أسبق؟ هل لأن مسكويه فارسى الأصل فانتقلت الحضارة من فارس إلى الهند شرقا ومن فارس إلى العرب والروم غربا، ففارس مركز الحضارات القديمة؟ هل انتقلت حضارة فارس إلى الهند، للزرادشتية والمجوسية والمناوية أم أن الهند هى منشأ ديانات الشرق الهندوكية والبوذية؟ وهل انتقلت حضارات فارس والهند إلى بلاد العرب قبل الاسلام بدليل وجود الألفاظ الفارسية فى القرآن بعد أن تم تعريبها؟ وهل انتقلت حضارة العرب إلى بلاد الروم، أثينا الموداء، المصادر الأفريقية الآسيوية للحضارة اليونانية ثم عادت الحضارة من بلاد الروم إلى المسلمين المحدثين؟ وعلى هذا النحو يكون مسار الحضارة من الشرق إلى الغرب وإلى الشرق تعود، من فارس والهند والعرب إلى الروم ثم إلى المسلمين المحدثين لو كان العرب والمسلمون جزءا من الشرق. ولو كانوا جزءا من الوسط مع جناحي الشرق والغرب فإن مسار الحضارة يكون من الشرق إلى الوسط ومن الوسط إلى الغرب، ثم من الغرب إلى الوسط. فالعرب هم الوسط الأول والمسلمون والمحدثون الوسط الثانى. الوسط هو الممر من الشرق إلى الغرب، ومن الغرب إلى الشرق مرتان، مرة عند العرب ومرة عند المسلمين المحدثين. الوسط فى تلك الحالة هو شبه الجزيرة العربية، المركز وجناحاه الشرقى والغربى هما الاطراف.

ومن تحليل الدلالة الكيفية يبدو الاسلام جزءا من تطور حضارى عام، آخر حلقة من حلقات التطور البشرى وليس جزيرة منعزلة أو فترة واحدة فى للتاريخ. لم تسبقها ولم تلتها فترات أخرى. الاسلام نهاية المعمار الحضارى الذى استطاع تمثل كل الثقافات فانصهرت فيها ثقافات الشرق والغرب والجاهلية ومرحلة الوحي السابقة اليهودية والنصرانية. وقد حضر الوافد الشرقى، فارس والهند أكثر من حضور الوافد الغربى، الروم، على عكس الموقف الحضارى الآن، حضور الوافد الغربى، الأوروبى الأمريكى أكثر من الوافد الشرقى، إيران والهند والصين واليابان والملايو وأندونيسيا وأواسط آسيا وباقي دول الشرق. الغرب يسأل والشرق يجيب، الغرب المريد والشرق الشيخ حتى "المسائل الصقلية" لابن سبعين عندما

سأل فريدريك الثاني وأجاب ابن سبعين^(١). وليس كما هو الحال في عصرنا، الغرب المعلم ونحن التلميذ. وقد أثرت الأطراف القديمة شرقا وغربا في المركز وصبت فيه، أثر الهند وفارس والروم في العرب والمسلمين وليس كما هو الوضع حاليا أثر المركز الغربي الأوربي الأمريكي في الأطراف، أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. كما يلاحظ الحديث عن العرب كأخر وليس كأنا كما يفعل بعض المفكرين العرب المعاصرين من أصل غير عربي بعد أن تعربوا وكان هناك تمييزا بين العرب العاربة والعرب المستعربة. كما لم ينكر المسلمون المحدثون من الأمم الأربع وكان الاسلام حضارة للعرب الحديثة وليس حضارة كل الشعوب الاسلامية، عربية أو غير عربية.

كما يتفق التحليل الكمي مع التحليل الكيفي في أولوية العرب والمسلمين المحدثين على فارس والروم والهند. العرب الأكثر كما والهند الأقل^(٢). فالوسط بمراحلته، العرب والمسلمون، أكثر من نصف الحكمة الخالدة. وقد تكون أولوية العرب على المسلمين المحدثين كما إسقاطا من شعوبية الفرس سابا ان لم يكن ترتيبا زمنيا. وربما كان السبب في قلة ثقافة الهند قلة الترجمة عنها. ربما لم تكن ثقافة منافسة للعرب قدر منافسة الفرس، وربما لانتشار الاسلام بها مؤخرا بعد فارس أو لأنها لم تكن قوة سياسية مثل قوة الموالى من فارس، يؤسسون الدولة مثل العباسيين الا متأخرا في دولة المغول.

ويبرر مسكويه ترتيبه والبدأ بحكمة فارس نظرا لأنها في الزمان وإن "جاويزان خرد" أول الكتب ثم تتلوها الأمم الأخرى. فالمقاييس زمنية تاريخي^(٣). ولم ينكر مسكويه كل حكم هذه الشعوب بل اكتفى بالكليات دون الجزئيات وبالأنساق العامة. كما تتفاوت الحكم فيما بينها طولا وقصرا بحيث لا تزيد أحيانا عن بضعة أسطر.

ب - المؤلف والموروث. ويصعب تحليل المضمون لنصوص الحكمة الشعبية نظرا لكثرتها ولتشعبها ولضمتها أدباء وشعراء وصوفية ورواة وصحابة وتابعين وأمراء وسلطين وعلماء وأنبياء ومتكلمين وفقهاء وظرفاء ومشاهير وخلفاء من الشرق والغرب. ومع ذلك يمكن حصر حوالي ١٥٥ علما لا يمثل المؤلف اليوناني أكثر من ١٤ والشرقي ١٠ مع أنها حكمة الشرق، ويمثل الواقع العربي الاسلامي حوالي ١٣١ علما مما يدل على أولوية الدائرة

(١) لذلك وضفا "علم الاستغراب" لاحداث هذا التحول في علاقة السائل بالمجيب عودا إلى النموذج الماضي. لنظر أيضا دراستا المسائل الصقلية لابن سبعين، هموم الفكر والوطن ج١ ص ١٤٥ - ١٦٤، سؤال ملك الروم وجواب كمرو، الحكمة ص ٤١-٤٥.

(٢) العرب (١٠٦) الاسلاميون، المحدثون (٩٢)، فارس (٨٤)، الروم (٧٢)، الهند (١٠).

(٣) الحكمة الخالدة ص ١٧١/٢٨٢/٢٥.

الحضارية العربية الاسلامية على الدوائر الحضارية الشرقية والغربية. ولبعض هذه الأعلام أقوال مذكورة والبعض الآخر ليست له أقوال لوجودها فى الثقافة الشعبية بإحياءاتها ودلالاتها دون ما حاجة إلى اقتباس. أصبحت هى الفكرة دون ما حاجة إلى دليل عليها. وقد يكون للبعض منها أكثر من قول، ومن ثم يتضاعف تردده. وقد يكون للبعض أكثر من كنية مثل أفلوطين والشيخ اليونانى، والمسيح عيسى. وفى هذه الحالة تبقى كل كنية على حدة لأنها تدل على تصور مستقل بالرغم من وحدة الشخص. وأحيانا يذكر القول دون صاحبه ويبينه الناشر دون الاكتفاء بالنص زيادة فى العلم والتعلم.

ومن الواقد الغربى اليونانى يأتى الاسكندر الأكبر فى المقدمة ثم سقراط لارتباطهما بالحكمة الشعبية ثم أرسطو فى المرتبة الثالثة، ثم أفلاطون ثم أوميروس وأبروقليس، ثم فيثاغورس وجالينوس وقابس والشيخ اليونانى، ثم أفلوطين وبطليموس وهرمس، لا فرق بين الرياضى والطبيب والفيلسوف الاشرافى والفلكى والحكيم الالهى، بين الانسان والاله، بين الواقع والاسطورة، بين الشعر والحكمة^(١).

ومن الواقد الشرقى فارس والهند يأتى ذوبان فى المقدمة الذى يعادل الاسكندر من حيث الكم ثم أوستهنج ثم برزجمهر وكسرى أنوشروان ثم أورباد، كيجوز، بهمن، ثم حشيد، خرشيد، كسرى قباد^(٢).

والصعوبة فى تتبع الواقد والموروث فى "الحكمة الخالدة" أنهما متجاوران وليسا متداخلين، حكمة وراء الأخرى، فارس ثم الهند ثم العرب ثم الروم ثم الاسلاميين المحدثين، مجرد تجميع وعرض ورواية دون تأليف. ومن ثم يغيب التدخل بين الواقد شرقا أو غربا وبين الموروث، ومن ثم غياب آليات الإبداع.

أما الموروث فله النصيب الأوفر من الأعلام، فالقلب له للصدارة على الأطراف. ويأتى فى المقدمة على بن أبى طالب والحسن البصرى مما يدل على حضور التشيع والتصوف فى الحكمة الشعبية، ثم المسيح والأحنف بن قيس والمأمون مما يدل على حضور المسيح فى الثقافة الشعبية أكثر من موسى ومحمد نظرا لما يكتفه من معجزات وإشراقات وكذلك شعراء العرب وحكماؤهم، وأهمية المأمون باعتباره راع الحكمة، ومؤسس ديوانها، ثم

(١) الاسكندر الاكبر (١٢)، سقراط (٧)، أرسطو، أفلاطون (٤)، أميروس، ايروقليس (٣)، فيثاغورس، جالينوس، قابس، الشيخ اليونانى (٢)، أفلوطين، بطليموس، هرمس (١).

(٢) ذوبان (١١)، أوستهنج (٤)، برزجمهر، كسرى أنوشروان (٣)، أورباد، كيجوز، بهمن (٢)، حشيد، خرشيد، كسرى قباد (١).

الحسن بن علي مما يدل على حضور آل البيت في الثقافة الشعبية لا فرق بين سنة وشيعة، ثم الفضيل بن عياض مما يدل على استمرار حضور التصوف الأخلاقي ثم الرسول والجاحظ وسفيان الثوري وابن المبارك مما يكشف عن صورة الرسول في الثقافة الشعبية كأحد العلماء أو الصوفية، وأحاديثه أقوال مأثورة مثل أقوالهم، ثم بشر بن الحارث، وابن السماك مما يبين أهمية الصوفية الأوائل الذي خرجوا من قاع للشعب، ينادون بالفضيلة كرد فعل على الفساد الاجتماعي منذ عصر الأمويين، ثم الحجاج، الحسن بن سهل، ودาวود التبي، وابن عباس، وعمر بن الخطاب وابن المقفع، وذو النون المصري، ومحمد بن واسع مما يدل على تدخل الحكام مع قواد الشرطة والعلماء والأقباء والصحابة والخلفاء والأدباء والصوفية والفضلاء في الثقافة الشعبية لا فرق بين ما يأتي من الله وما يأتي من الناس، من الحاكم أو من المحكوم، من الشرطي أو من الشيخ، ثم أحمد بن خالد، وإبراهيم بن أدهم، وأكثم بن صيفي، وجعفر الصادق، وأبو حازم المنني، وحنيفة بن اليمان، والحسين بن صالح، والخليل بن أحمد، وعمر بن عبد العزيز، والفضل بن سهل، ومسكويه، ومعوية، والتبي، ويحيى بن معاذ مما يدل أيضا على حضور الصوفية والأئمة وآل البيت والفقهاء والخلفاء والحكام والعلماء والأقباء في ثقافة العامة، بالإضافة إلى أعلام عشرين، ثم أعلام سبعة وسبعين تكشف عن حضور الصوفية والفقهاء والعلماء والفقهاء والصحابة والخلفاء والأمراء وامرأة واحدة وسط هذا الجمهور الفقير بل وحضور المترجمين وللمتكلمين والمؤرخين والأطباء والخلفاء والأمراء والقواد والأطباء والفقهاء والمحدثين والأئمة والأقباء، والصحابة والحكام والعباد. ويزداد الأعلام من النساء كلما عمت الثقافة الشعبية من العباد والصوفية والافتقار والأقارب، لا فرق بين معلم ونصرائي ويهودي. فإلك عرب عارية أو معتربة^(١).

(١) علي بن أبي طالب، الحسن البصري (١٤)، المسيح، الأحنف بن قيس، المأمون (٩)، الحسين بن علي (٨)، الفضيل بن عياض (٧)، للرسول، الجاحظ، سفيان الثوري، ابن المبارك (٦)، بشر بن الحارث، ابن السماك (٥)، الحجاج، الحسن بن سهل، داود التبي، ابن عباس، عمر بن الخطاب، ابن المقفع، ذو النون المصري، محمد بن واسع (٤)، أحمد بن خالد، إبراهيم بن أدهم، أكثم بن صيفي، جعفر الصادق، أبو حازم المنني، حنيفة بن اليمان، الحسين بن صالح، الخليل بن أحمد، عمر بن عبد العزيز، الفضيل بن سهل، مسكويه، معوية، التبي، يحيى بن معاذ (٣)، حمادة بن زيد، حميد الطويل، أحمد بن حنبل، خالد بن صفوان، أبو الدرداء، الزوزنباري، أبو سليمان الداراني، الشافعي، الثبلي، عبد الله بن مسعود، قيس بن عاصم، مطرق بن عبد الله، مطيع بن إياس، معروف للكرخي، هشام بن عبد الملك، يحيى بن خالد، أبو يزيد البسطامي، أم طلق، أويس القرني، التميمي (٣)، أحمد بن عيسى، إسحق بن حنين، الأشعري، الأصمعي، ابن الأعرابي، الأعمشي، أنس بن مالك، الأوزاعي، يحنشوع، أبو بكر، ثيلاق، جابر بن عبد الله، جعفر بن محمد، جعفر بن يحيى البرمكي، الجنيد، حاتم، الحارث بن كлада، لاهسين، محمد بن الحنفية، أبو حنيفة، خالد العشري، - أبو دلف، أحمد بن أبي داود، ربيعة الحوية، ربيع بن خيثم، الربيع بن سليمان، أبو ربيعة، ربيعة بن

وتستعمل آيات القرآن والأحاديث وآيات التوراة والانجيل على نفس المستوى من الأكوال الماثورة التي تتفق مع الحكمة الخالدة، ثقافة كل الشعوب. ويتصدر الحديث على القرآن لأنه أقرب إلى أمثال العرب^(١). فقد أوتي الرسول جوامع الكلم. والحديث في صياغته ما هو الا استمرار لجمهرة أمثال العرب مع تأويل للمضمون وقراءة له وإكمال من أجل التعبير عن التصور والقيم الجديدة^(٢). فلا خلاف في حضور النص في الثقافة الشعبية بين نص القرآن أو الحديث أو التوراة أو الانجيل عن المثل الشعبي والمسير والأمثال والأقوال الماثورة. لكل مصدر حكمة للعامة. ولا فرق بين الآية القرآنية وحكمة الشعوب مثل «عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم»، وما يقابل ذلك في الأمثال العامة عند كل الشعوب. ويمكن ضم حكم الشعوب في عواميد موازية لإيجاد التقابل بينها كما هو الحال في الأنجيل المتقابلة، لافرق بين حكمة في الشرق، وحكمة في الغرب، وحكمة في الوسط. هناك حكمة واحدة للشعوب يلتقى فيها الوحي والعقل والطبيعة، الفرد والمجتمع والتاريخ. ويوضع القرآن والحديث وأمثال العرب وأقوال الأنبياء السابقين في اليهودية والنصرانية ونصوص الديانات الشرقية وأقوال الحكماء في عواميد متوازية أكبر لمعرفة مدى التوافق بينها في خبرة بشرية واحدة^(٣). ويمكن في نفس الوقت معرفة خصائص الشعوب على حدة، كما يمكن معرفة حكمة البشر كلها وهي التي صاغها الوحي في المرحلة الأخيرة^(٤).

مصقلة، زيد بن علي، زيدة (أخت بشر الحلي)، ابن السائب، سهل بن أسلم العدوي، سعيدة بنت زيد، سلمان الفارسي، سليمان التلي، سليمان العادلي، ابن سيرين، ابن شبرمة الشعبي، الشعبي بن حرب، شقيق البلخي، صمصعة بن صوصان، طاهر بن الحسين (قائد المأمون)، طلوس، العماري، عبد العزيز مروان، عبد الله بن صالح، عبد الملك بن مروان، ابن عطاء عكرمة، أبو عمرو بن العلام، اسماعيل بن خزان، الفارابي، الفضل بن يحيى، هب بن ساعدة، أم كلثوم (الهابدة)، لقمان الحكيم، ابن أبي ليلى، مجاهد، مروان الحمار، المعزني، مسلم بن لوايد، مسلم بن ميار، معاذة الحنوية، معمر، المنذر، موسى التلي، الموصلي، ميمون بن مهران، للنخعي، وهب بن منبه، باليوغا (ملك للكتاب)، يزيد بن معاوية، يزيد للرقشي، يوسف التلي، يونس (المحدث) (١).

(١) الحديث (٨٠)، القرآن (٢٣).

(٢) وذلك مثل "نصر أخاك ظالماً أو مظلوماً" ثم إكماله بعد الاستدراك من العقل والظفر "بأن تمنعه عن الظلم".

(٣) "ولا تحل دراسة الكتب فإن طول دراستها إنما هو تصفح عقول العالمين والعلم بأخلاق الحكمة الماضيين والنبیین وجميع الأمم وأهل المال"، الحكمة ص ٤٨.

(٤) وهو ما سميناه سابقاً "الخبرة للمجهولة المصدر L'expérience anonyme في رسالتنا" مناهج التعبير

(بالفرنسية) ص ٦٥ - ٧٧.

ج - آليات الإبداع. وهى حكم متفرقة لا رابط بينها إلا تيار عملى أخلاقى واحد يبعث على الفضائل، وينبذ على الرذائل، متعددة المواضيع وقصدها واحد. لا برهان ولا دليل عقلى عليها، ولا استدلال منطقى فيها، بل إحياء مباشر إلى النفس، تصب كلها فى بؤرة واحدة وأفق واحد، إفتتحته الحضارة الإسلامية الجديدة كمصب نهائى لحكمة الشعوب. تظهر أحيانا الألفاظ والتعبيرات الإسلامية وكأنها تأليف إسلامى مباشر.

وتكشف البدايات والنهايات فى "الحكمة الخالدة" عن البيئة الثقافية الجديدة التى يتم فيها التجميع والعرض للوافد والموروث فى المخطوطات الأربعة. فى المقدمات يذكر المؤلف رفض الدنيا والزهدي فيها والاشتياق إلى عالم أفضل مما يكشف عن التيار الأشراقى، النوع الأدبى للكتاب أى العرض والتجميع والضم. تضم إليها بعض التعبيرات الدينية مثل طلب العصمة والتوفيق^(١).

والخواتيم أكثر تحميلا للدلالات من البدايات لأنها ساعة الفراق بين المؤلف والناسخ والقارىء والمالك، معك الختام. ويذكر التاريخ الهجرى مع تواضع للناسخ إلى حد الافتقار والمحو فى مقابل غرور المحدثين، وطلب العفو والمغفرة. ومع الحملة والصلاة على النبى، نبى الرحمة وشفيع الأئمة وآله وعشيرته على عادة العصر والدعوة بحسن التوفيق، يكون الإهداء للأمرء والسلاطين على عادة مؤلفى البلاط فى كل عصر مع ذكر ألقابهم التى تكشف عن مذاهبهم كسنة أو شيعية. ومع الملكية الشرعية للوثيقة التاريخية فى مقابل حقوق التأليف عند المحدثين تظهر العلاقة بين المؤلف والناسخ والمالك فى مقابل الترفيع الدولى والناشر والمدينة والسنة والتوقيع والختم عند المحدثين الغربيين بل وبيان الوضع الاجتماعى، حر أو مملوك، والدعوة للمالك والتعظيم له فى مقابل استبعاد للشعوب من الغرب الحديث، والدعوة للمؤلف والناسخ وطلب العفو والرحمة لهما وصلاح الشأن والهدى إلى الرشد خاصة فى العصر المملوكى مع المقابلة بين النسخة الأصلية والنسخة الفرعية وإضافة بعض الأستعار فى النهاية المناسبة لموضوع الذكرى والتذكر للأجيال القادمة بعد وراثة المخطوط من مالك إلى مالك وعن حكمة الحياة تقابلا أو تشافعا، إيقاظا للنامنين، وتنبها للغافلين. ومثل كل المؤلفات، تبدأ الحكمة الخالدة، وتنتهى بالبسملة والحمدلة وطلب العون والصلاة على الرسول وآله، وطلب التوبة من الله ولى الخيرات والمثيب على الحسنات. فلا قوة إلا بالله، بيده مفاتيح الخيرات والعصمة والتوفيق، وهو نعم الوكيل مع تحديد تاريخ النسخة ومالكها وتحديد وضعه الشرعى مملوكا أم حرا وطلب الرحمة له^(٢).

(١) الحكمة الخالدة، مقدمة للناسخ من ٥٨-٦٤/٢٢.

(٢) السابق من ٥٨-٦٠/١٨/٢٢/٢٠٨/٣٧٦.

وهناك عدة أشكال من أفعال القول في حكم العرب خاصة عندما يكون القول مجهولاً. هو تحليل مبدئي حتى يأتي جيل قادم فيقوم بتحليل أدق وأشمل للنصوص الفلسفية كما هو الحال في النصوص الأدبية والسياسية. وتتنوع أشكال فعل القول يدل على أن "قال أرسطو" التي أصبحت عنواناً للنقل بمعنى التبعية إنما هي عادة وأسلوب قرأني أولاً ثم تراثي ثانياً للتركيز على أهمية القول في أشكاله المتعددة في الشخص الثالث، مبنياً للمعلوم أو للمجهول، مفرداً أو جمعاً أو وصف نوع القول وأنواع الكلام مثل الدعاء والتعزية^(١). ولا ينفرد فعل القول بل يتبادل معه أفعال الإيضاح والسؤال أو أفعال الشعور المعرفي مثل تكلم، وصف، وهي، حكم، فعل^(٢).

(١) عندما يكون الفعل مبنياً للمعلوم في الشخص الثالث المفرد "قال" ويكون الفاعل مجموعة جزئية تدل على بعض العلماء أو الأمراء أو الزهاد أو المعارضين أو الفقهاء أو الحكماء أو البغاة، وأحياناً المفعول لأجله مثل "قال بعض الملوك لولده، الحكمة من ١٧٩/١١٨/١٣٤/١٣٨/١٣٥/١٦٤/٣٦/٢١. ويكون الفعل مبنياً للمعلوم وفاعل مفعول آخر أو حكيم أو رجل أو شاعر أو أعرابي أو غيره. وأحياناً يضاف المفعول لأجله أيضاً، الحكمة من ٣٨، قال رجل لوزير الحكمة من ١٣٢، قال حكيم لابنه من ١٨٠، قال عالم لابنه من ١٦٣/١٨٠، قال حكيم لأصحابه من ١٥٩، وقال آخر من ١١٦/١١٩-١٢٩/١٣١-١٤١/١٣٧-١٤٣/١٤٧/١٥٢-١٥٢/١٥٦/١٥٨/١٦٣/١٦٦/١٧٢/١٧٦/١٧٩، قال رجل من ١٦٢/١٦٧/١٨٥-١٦٥/١٧٩/١٨٣، قال بعضهم من ١١٩/١١٢/١٣٨-١٤٢/١٤٠/١٤٣-١٥١/١٥٢/١٦٣/١٦٨/١٧٦/١٧٩، قال لأن من ١٢٣/١٥٤/١٩٥، قال غيره من ١٤٥/١٦٨/٢٧٠، قال للربابي من ١٣٦/١٧٩/١٨٢/١٣٢/١٨٠. وأحياناً يتم تحديد مجموعته أنه من الصالحين الحكمة من ١٣٧، وأحياناً يكتبون بالقول من ١٥٩، دون فعل أو فاعل أو مفعول مفرد أو جمعاً قال من ١١٩/١٣٠/١٣٦/١٣٩-١٤١، وقالوا من ١٢٥/١٤٠-١٤١/١٥٦/١٦٣/١٦٦/١٧٦-١٧٨/١٧٩/١٨٨، وعندما يكون مبنياً للمعلوم ويكون الفعل في الشخص الثالث الجمع مع مفعول كان في صيغة كانوا يقولون وهو أحد ألقاب الرواية في الحديث، كانوا يقولون من ١٢١ وعندما يكون للفعل مبنياً للمجهول بأن نقب الفاعل يكون جماعة مثل بعض أصحابه أو لبعض الفلاسفة الإسلاميين أو لبعض العلماء أو لبعض الصالحين أو لبعض الحكماء أو بعض من يطلب الاعمال أو لفرد على الصوم أو على الخصوص مثل الأعرابي أو الحكيم، من ١٣٢/١٨٠/١٦٣/١٨٠/١٥٩ أو لعالم أو للأعشى أو للمجهول المطلق في صيغة قيل، قيل لأعرابي من ١١٦/١٣٢، قيل لحكيم من ١١٧، قيل لعالم من ١٧٣، قيل للأعشى من ١١٨ قيل من ١١٦/١٢٥/١٤١/١٤٨/١٥١.

(٢) سأل بعضهن صديقاً له من ١١٨، سأل بعضهم عن المروءة فقال، سأل عن قول النبي من ١١٨-١١٩، سأل بعضهم عن قول الله من ١١٩/١٤١، وسأل عن من ١١٩/١٨٨، كلم رجل بعض السلاطين فقال من ١١٦، وصي حكيم ابنه فقال من ١١٤، وصي رجل ابنه فقال من ١٧٧، وحق بعض الصفاة رجلاً مبرقاً على نفسه فقال من ١٣٩، دعاء من ١٥٦/١٥٨/١٨٥، تعزية من ١١٧ من أمثال العامة من ١٥٩، أفعال القول في حكم بهمن للملك، قال (١٥)، قالو (١)، وفي كلام حكيم آخر فارس قال (٤)، من ٦٧-٧٤.

وتتكرر نفس أفعال القول فى رواية كل حكمة من حكم الشعوب، وفى حكم اللرس يظل فعل القول هو الأغلب^(١). ثم تأتى مشتقات السؤال فى المبني للمجهول مثل أحكام السؤال والجواب فى علم أصول الفقه^(٢). وفى حكم أنوشروان يقلب لفظ القول أكثر من السؤال^(٣). وفى آداب برزجمهر تطنى أفعال القول الشرطية وهو أسلوب أصلاى لتوقع المعارض والرد عليه سلفا. وأحيانا يكون القول مثل أحكام السؤال والجواب مباشرة دون ما حاجة إلى سؤال أو اعتراض. وفى آداب الروم تتراوح أفعال القول بين قال وسأل فى المبني للمعلوم أو للمجهول، مرة فى الماضى ومرة فى المضارع. وبالنسبة لأفعال القول للإسلاميين المحدثين يغلب عليها الشخص الأول الجمع فى المضارع تقول^(٤)، ونادرا قال^(٥).

وللفواصل أهميتها فى معرفة مسار الفكر واتجاهه ومرآته ومقدماته ونهاياته واستدلالاته أهم من مضمونه. فصورة الفكر تكشف عن آليات الإبداع. وإن تقطيع الناسخ للنص كنوع من الإخراج يدل على أن الكتابة مشروع مشترك بين المؤلف والناسخ والقارىء الذى يضع تعليقاته على الهولمش والمالك الذى يضع ختمه وأشعاره على الصفحات الأخيرة. وأحيانا تكون الفقرات قصيرة للغاية عبارة واحدة^(٦). وتدل حكاية كتاب جاويداد وخرى على كيفية التحول من النقل إلى الإبداع من شعب إلى شعب، وليس على مستوى الفرد وحده بل أيضا على مستوى الشعوب والحضارات.

ويتجلى الإبداع فى العرض فى إقتناص الأنفع والأفيد والأكثر دلالة وترك ما لا يفيد، أخذ الأصل وترك الفرع، الجوهر دون العرض، الفكرة دون حواشيها، المعنى دون الفاظه حتى يمكن تمثله والبناء عليه وتطويره حتى ولو بدت الاقتباسات متقطعة غير متصلة. يتم إسقاط كثير من الكلام المتقطع حتى يكون المعنى واضحا. فالمعنى هو الذى يضبط النص بصرف النظر عن تنظيم الأوراق. فالكيف يضبط الكم، والغرض الانتفاع^(٧).

وتتسم الحكمة الشعبية بالتفصيل والتفصيل للفضائل والعد والاحصاء للخصال مادامت غايتها تربوية تهيئية للأفراد والجماعات. وأحيانا تجتمع كلها فى خصلة واحدة هى أم الفضائل، ومثلها فى الرذائل، قسمتها وعدا وإحساؤها ثم جمعها فى واحدة هى رأس

(١) الشخص الثالث، قال (٢٢)، قيل (٧)، قيل له (٤)، لم قلت (١) سؤالا من القول، قال (١) وكان الحكمة من المستمع وليس من القائل.

(٢) المبني للمجهول مثل (١٢) سأله سائل، سأله سأل (١).

(٣) المبني للمعلوم قال (٨٨) المبني للمجهول قيل (٦٥)، السؤال مبني للمجهول مثل (٢٠) من ٤٩-٦١.

(٤) فإن قيل، قلت (٧١) فإن قال قلت (٦٦)، قال (٥) من ٢٩-٤١.

(٥) للحكمة من ٦٤.

(٦) السابق من ١٨.

الردائل كلها. ثم تتفاوت الأعداد بين خمسة وعشرين قسما لحكم بهمن الملك فى أمور الدنيا فى خمس مجموعات كل منها خمس، بالقضاء والقدر، وبالاقتصاد والعمل، وبالعادة، وبالجوهر، وبالوراثة، واجتنب عشرة عيوب، وتمثل ثمانية وعشرين خصلة فقط. وعند حكيم آخر من فارس الخصال أربع، وللغالب للقسمة الرباعية وللثلاثية. وأحيانا تكون خمسة أوسبعة وكأنها باستمرار عدد فردى: خمسة أشياء من سجايا العلماء، خمسة أشياء تنقح بأهلها، سبعة خصال من طباع الجهال. وقد تزداد الأقسام ويكثر العدد الإحصاء. والحقيقة أن هذا التقسيم العملى هى البنية النظرية للموضوع إذا ما تحولت إلى فلسفة عملية، فقراتها أقرب إلى القصر منها إلى الطول كما هو الحال فى صياغات الأمثال^(١). وقد يصعب إيجاد نسق لها وكل ينتظم الأجزاء على عكس حكمة الهند التى يمكن معرفة نسقها الذى ينتظم حكمها المتفرقة. وقد يأتى الرقم من خصال الحيوانات. فالحكمة فى الإنسان وفى الحيوان وفى النبات وفى الطبيعة حكمة الكون. لذلك أعجب الجاحظ صاحب كتاب "الحيوان" بحكمة فارس التى وضع البعض منها، كما هو الحال فى حكمة الهند، على لسان الحيوانات^(٢).

والحكمة الشعبية أيضا تجربة مشتركة بين المؤلف والقارئ. فالتأليف للقارئ لهف مشترك وقصد عام من أجل ثقة القارئ بنفسه وقدرته على الإبداع وفتح الطريق له. لذلك تأتى الحكمة طلبا للإيضاح استفسارا عن قول وإجابة لسؤال^(٣).

د - الوافد الشرقى (فارس والهند). وتبدأ حكمة فارس من التاريخ ولا تنتهى إليه. فالتاريخ خيال واقع يتحول الى مثال. فإذا كان ملوك الفرس وحكماؤهم ينطقون بالتوحيد فلماذا انتشر لديهم الاسلام وفتحهم المسلمون الأوائل؟ ولماذا انهزم الفرس أمام المسلمين وعندهم كل هذه الحكم التى تدعو الى التوحيد؟ ربما كانت حكمة للخاصة مثل الدين الجديد. إنما جاء الاسلام ضد نظام العبودية لكسرى. فبداية التاريخ بالطوفان كيداية للحكمة قراءة إسلامية لحضارة فارس، تتلقى حكمها بروية إسلامية. هى تأليف إسلامى غير مباشر. الصياغة إسلامية، والألفاظ إسلامية مثل وصايا لقمان لابنه وهو يعظه فى مواضع أنرياذ الذى قال لابنه وهو يعظه. والترجمة أيضا فى ثقافة عربية إسلامية، والاختيار طبقا لمقاييس إسلامية حتى يبدو الاتفاق بين الحكمتين، حكمة فارس وحكمة الاسلام. كما حاول الفلاسفة الذين يتعاملون مع الواقد الغربى بيان الاتفاق بين حكمة اليونان وحكمة الاسلام. فإذا كان العلم فضيلة فى الاسلام، وإذا طلب الرسول العلم فى فارس فإن أنوشروان يأخذ صورة الخلفاء والأمراء الذين يجالسون الطعام ويمدحون العلم ويحثون عليه. ويختم حديثه بحسان الله

(١) السابق ص ٥٩/٦٠-٦٣/٦٧/٧٣/٤٤/٤٧/٣٧.

(٢) السابق ص ٦٤.

(٣) السابق ص ٥٧/٢٢.

والتوكل عليه. وكان الملك بهمن مشغولاً يحلو الكلام مع أهل زمانه من أهل العلم والمعرفة وكأنه خليفة عيسى^(١).

وفي مادة الكتاب يختلط الواقع بالخيال، التاريخ بالأسطورة. فأوشهنج أول من عمر الأرض، وأمر بقتل السباع واتخاذ اللباس والفرش من جلودها. وهي صور قرآنية مثل صور حي بن يقظان، صورة أسطورية له في التراث الإيراني مثل هرمس عند اليونان، نسب إليه دين خاص مثل الروايات حول نقل الكتب الأجنبية إلى العالم العربي لتبرير التعرف على الآخر إيجاباً أم سلباً، وتشويقاً للقارئ، وحنه على الإطلاع عليه مثل رواية "كلبلة ودمنة" في الحصول على كتب الهند، وحلم المأمون في معرفة كتب اليونان، ومثل "جهاز مقالة" للعروض السمرقندي، و"تذكرة الأولياء" للقطار "ونفحات الانس" لجامعي. وهو نفس أسلوب القصص القرآني الذي تغلب على الحضارة كلها على عكس النزعة التاريخية التي سادت الغرب في القرن الماضي. وهو جزء من الآداب الساسانية في كتب المواعظ، كتب الشرق المقدمية. كما تحول برزجمهر إلى شخصية مثالية في الحضارة الإسلامية، الحكيم الذكي الذي أدخل الشطرنج، وترجم كلبلة ودمنة.

ويضم كتاب "الحكمة الخالدة" عدة نصوص بل أن نص "جاويدان خرد" الذي أعطى الكتاب كل عنوانه هو جزء يعطى لكل عنوانه^(٢). وهو الجزء الأول من حكم الفرس التي تضم تسعة فصول أخرى ولا يزيد على الربع. آداب الفرس متنوعة وكثيرة، ولبرزجمهر كتابات. ثم يأتي بعدها من حيث الكم حكم أنوشروان، بعضها معروف صاحبه مثل برزجمهر، كسرى قباد، أنوشروان، بهمن، أربعة في مقابل أربعة أخرى مجهولة، أصغرها صفحة واحدة. وقد ترك العنوان معرباً "جاويدان خرد" لارتباطه بالثقافة الفارسية، ثقافة المؤلف الأولى. ويضع معها العنوان المترجم عبارة بأكملها تشير إلى إضافة حكم الفرس والهند والعرب والروم، انتقالاً من الخاص إلى العام، وربما من المركز إلى الأطراف^(٣). كما تكثر أسماء الاعلام مثل تأليف أوشهنج، وترجمة كيخور من اللغة الفهلوية القديمة إلى اللغة الفارسية ثم ترجمة الحسن بن سهل إلى العربية، وهو أخو الفضل بن سهل صاحب الرياستين، الدنيا والآخرة. فالمترجم يُعرف

(١) السابق ص ٦٤/٦٨-٢٦/٢٨-٢٩/٤٥-٦١.

(٢) وكما تفعل بعض المؤلفات المعاصرة بجمع المقالات ثم إعطاء عنوان إجمالي للعنوان للكتاب كله.

(٣) كتاب جاويدان خرد يشتمل على حكم الفرس والهند والروم خلفه أوشهنج الملك وصيته على خلفه ونقله من اللسان القديم إلى اللسان الفارسي كيخور بن إسفنديار وزير ملك إيرانشهر ونقله إلى العربية الحسن بن سهل أخو الفضل بن سهل ذي الرياستين وتممه أحمد بن محمد بن مسكويه، وفي الهامش وتممه أحمد بن مسكويه لذا انضاف إليه حكم الفرس والهند العرب والروم للحكمة ص ٣، مقدمة الناشر ص ٢٩-٣٢.

بأخيه المؤلف. وتعني "تممه" جمعه ونسق بنية واختار واقتبس منه وربما نقحه. فالكتاب بين الترجمة والاقتباس، في مرحلة التحول من النقل إلى الإبداع^(١).

وحكم الهند لا تفصيل فيها ، وأقل حكم الشعوب كما، وموضوعة في العنوان الفرعي تحت "جاويدان خرد" وكأن الهند حالة خاصة لفارس تقاس عليها^(٢). وهو نص واحد تقريبا وليس مجموعة نصوص كما هو الحال في حكم الفرس. وتوضع تحت عنوان واحد فقط "مثرائط صحبة السلطان" بالرغم من تقسيمة إلى عدة موضوعات. لم تذكر الهند إلا مرة واحدة بعكس الفرس التي ذكرت عدة مرات^(٣). ولا تذكر أعلام هندية كما ذكرت أعلام فارسية. وتقسم الحكمة فيها ثلاثة وهي أكثرها ثم رابعة ثم سداسية وعشرية ثم سباعية ثم خماسية وهي أقلها^(٤). ووضح أن القسمة المثلثي التي يعيها للذهن وتكشف عن بنية الموضوع هي الثلاثية والرابعة ومجموعها ٣٨ حكمة بالإضافة إلى ست حكم أخرى متناثرة لا تدخل في الإحصاء. وأحيانا يتكرر نص الموضوع مثل الحزن مرة لإيجابا في ثلاثة، ومرة سلبا في أربعة. ومع ذلك فالسلب أقل من الإيجاب في جمل (فعل ولا تفعل)^(٥). وقد تمت صياغة

(١) بالنسبة إلى عدد الصفحات جاويدان خرد (١٨) بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة (٣). آداب الفرس (مواظد أرباذن) (٣) ومجموعها (٦٣) وتشمل : من آداب برزجمهر (١٣)، من حكم كسرى قباد (٤)، كتاب برزجمهر إلى كسرى (٤)، حكم تواترت عن أوشروان (١٢)، حكم بهمن الملك (٧)، فصل من حكم آخر فارسي وغيره (٧)، وصية أخرى للفرس (١١)، فصل آخر (١)، فصل من كلام حكم آخر (٢).

(٢) كتاب جاويدان خرد، يشتمل على حكم الفرس والهند والعرب والروم، الحكمة ص ٩١/٦-٥/٣.

(٣) الحكمة ص ٩٩.

(٤) الثلاثية (١٤): (ثلاثة) يكون الجواب سريعا، ينبغي لهم أن يحزنوا، يضيعون ما أقام الله، ينبغي أن يحبوا أعداء، ينبغي أن يسهوا ويحكم عليهم بالحق، ينبغي لهم أن يتكلموا ويثبتوا ويقنوا بعد توبة، يتمنون مالا يجدون ولا يقدرون عليه، يحزن على أنفسهم، ويؤلمون أبدانهم، يجوز عليهم أن يندموا، هم الذين يجدون على أنفسهم المشقة وللتعب الشديد، لا يلبث ودمهم أن ينصرهم، يدعون المهارة وهم أغبياء، يعملون بغير الحق، يعملون بالسنة فلا لوم عليهم. (الرابعة) (١١): (أربعة) ينبغي أن يسخر منهم ويهزل بهم، أشياء ينبغي لكل كرم أن ينذر فيها التذوئر حتى لا تقول عنهم، لا ينبغي لهم أن يحزنوا، لا يكاد أحد أن يقرر عليها، أشياء ينبغي أن تمل قبل حينها وينقم فيها الرجل، لا يفكرون في بر ولا ثم، ينبغي أن ترفض غاية الرضى، لا ينبغي لأحد أن يثق بهم، لا ينبغي أن يمازحوا ولا يضاحكوا، من الناس المال أحب إليهم من أنفسهم، يفسدون أعمالهم وحكمتهم، أشياء تحين على السل. السداسية (٤): (سنة) لا يلمون، لا تخطوهم الكلبة، يسلبون خصالا من الخير بخصال من أشر تكون فيهم، تشن عسرتهم على معاشريهم. العشرية (٤): عشرة لا ينبغي أن يعمل معهم ولا يلبسوا، ينبغي أن يسكن إليهم حتى يجروا ويمتنحوا ثم يوصفوا، لا يزالون في سخط الناس، ينون أنفسهم وغيرهم. السباعية (٢): سبعة لا ينامون لا رحمة لهم. (الخماسية) (١): خمسة مفرطون في خسة أشياء فهم أبدا نادمون. الثلاثية (١): ثلثان من الناس ينبغي أن يتبادع منهما.

(٥) السلب (١٣)، الإيجاب (٢٥).

الأحاديث النبوية على نفس المنوال في البدا بالقسمة العددية مثل "ثلاث لا يظلمهم الله ...". وموضوعاتها المقدسات الثلاث في الثقافة الشعبية: الدين والسلطة والجنس. ويشمل الدين الاخلاق والمعاد وأثره الأخلاقي. وتشمل السلطة الحرب. ويتناول الجنس وهو الأكثر شيوعا المرأة الجميلة التي يتركها الذكر فتتبع نفسها أثناء غيابه. فإذا غلبت السياسة في حكمة فارس يغلب الجنس في حكمة الهند، وربما ضم العرب المقدسات الثلاث، للمحرمات في الظاهر والمباحات في الباطن في جدل واحد، رؤية الآخر في مرآة الأنا ورؤية الأنا في مرآة الآخر، المرأة المزدوجة في الحضارات المقارنة.

هـ - الوالد الغربي (الروم). أما حكمة الروم فهي حكمة اليونان. وقد سمي ممكويه اليونان الروم ربما لأن صورة اليونان في فارس هي روما نظرا للصراع بين الامبراطوريتين الفارسية والرومانية، وربما لانتقال الفلسفة من اليونان الى الرومان طبقا لحكم المحندين. وللحقيقة أن وضع حكمة الروم مع حكمة فارس لا تحي صراعا بين أنصار الفرس وأنصار اليونان في الحضارة الاسلامية كما يروج لذلك الاستشراق وامتداداته في الدراسات العربية الاسلامية المعاصرة بل التوازن بين الجناحين الرئيسيين للحضارة الاسلامية ومركزها في القلب في الجزيرة العربية شمالا وجنوبا. وأحيانا يتم التمييز بين اليونان والروم عدد المتأخرين مثل الشهريزوري. وللحقيقة أن لا خلاف بين الفيلسوفين من حيث الجوهر، للعقل والطبيعة والقانون.

وتتضمن حكمة الروم ثلاثة عشر نصا لأفلاطون وأرسطو وسقراط، ولهرمس وديوجانس وبطليموس وفيثاغورس وقايس، ونص مجهول من الأكب^(١). مما يدل على سيطرة أفلاطون وأرسطو من جملة سبعة أعلام، ولولوية أفلاطون على أرسطو، والاشراق على العقل، والشرق على اليونان. وتختلف فيما بينها كما. أطولها نص قايس الأفلاطوني، وأصغرها نص ديوجانس ونص بطليموس^(٢). وأحيانا يذكر اسم العلم فقط وأحيانا أخرى يذكر ما يحكى عنه، ما حفظ عنه، وصيه، ذكر، حكايات عن، آداب، رسول، مما يدل على طابع الالتئاح من خلال الروايات التاريخية. وأحيانا يكون العلم واحدا مثل سقراط وهرمس

(١) أفلاطون (٣)، أرسطو، سقراط (٢)، هرمس، ديوجانس، بطليموس، فيثاغورس، قايس، نص مجهول (١).
(٢) ذكر قايس الأفلاطوني ونزعه أو لوح قايس (٣٢)، وصية أفلاطون في تأديب الاحداث نقلها اسحق بن حنين (٨)، وصية أرسطوطاليس لالاسكندر (٦)، رسول أرسطو لالاسكندر (٤)، سقراط، وصية فيثاغورس المعروفة بالذهبية، ومن الآداب أيضا (٣)، وصية أفلاطون لتلميذه أرسطوطاليس، ما يحكى عن هرمس، حكايات عن سقراط وأفلاطون، آداب لأرسطوطاليس كتبها في صحيفة وكان يطمها الاسكندر (٢)، ما حفظ عن ديوجانس، بطليموس (١).

وديوجانس وبطليموس وفيثاغورس وقابس وأفلاطون، وأحيانا علمين، وصية أفلاطون لتلميذه أرسطوطاليس أو وصية أرسطوطاليس للاسكندر أو آداب لأرسطوطاليس كتبها في صحيفة يعلمها للاسكندر أو رسول أرسطو والاسكندر. والعلاقة الثنائية عادة ما تكون علاقة الأستاذ بالتلميذ مثل أفلاطون وأرسطو، وأرسطو والاسكندر طبقا لعلاقة الشيخ بالمريد في الثقافة الإسلامية وطبقا للنماذج الشعبية في علاقة المعلم والمتعلم أو الفيلسوف بالقائد أو النبي بالصحابه أو المسيح بالحواريين، سقراط وأفلاطون، أفلاطون وأرسطو، أرسطو والاسكندر. والنوع الأدبي الغالب هو الوصية (أربعة) اثنان منهما لأفلاطون: أفلاطون لأرسطو، وأفلاطون في تأنيب الأحداث، وواحدة لأرسطو للاسكندر، وواحدة لفيثاغورس. وأحيانا يذكر المترجم حنين بن اسحق الذي نقل وصية أفلاطون في شريعة الاحداث.

ما تم تقديمه على أنه حكمة الروم هو قراءة إسلامية للفلسفة اليونانية إما في الانتحال أو في مقاييس الاختيار من المنحول أو في إدخال بعض الموروث داخل عرض الواقع مثل الحس البصرى، فتقسيم الحكمة بين الشعوب ليس حدا فاصلا مطلقا. وقد يكون أحد المقاصد الإسلامية، الوحدة من خلال التعدد، أحد الدوافع، ﴿ وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ﴾. فأفلوطين هو الشيخ اليونانى، صورة الآخر فى مرآة الأنا^(١). ولم تذكر له أقوال ربما لأن فلسفته لم تتحول الى أمثال. كما أن صياغة المنحول تمت فى تصور اسلامى لعلاقة الشيخ بالمريد، علاقة أرسطو بأفلاطون فى وصية أفلاطون لتلميذه أرسطوطاليس وعلاقة أرسطو بتلميذه الاسكندر أو علاقة الاسكندر الأستاذ بأمه فى للتعليم وهو يوصيها بمعانى قرآنية ﴿ لا تحزن ان الله معنا ﴾، ﴿ ان بمسكم قرح فقد من القوم قرح مثله ﴾. لا يهم الموضوع بقدر صلة الذات بالموضوع. ولا يهم الزمان ولا المكان. ففى نطق الحكمة الخالدة يتناظر جميع الحكماء عبر العصور. فديوجانس تلميذ أفلوطين فى الحكمة وإن لم يكن كذلك فى التاريخ. وأفلوطين تلميذ سقراط مثل ديوجانس يبحث عن الامسان^(٢).

وفى النصوص الثلاثة عشرة من المنتحلات التى تقدم الغرب فى صورة الشرق، واليونان فى ثوب فارس كل نقل قراءة. وقد ساعد المنقول نفسه على ذلك نظرا للطابع الشرقى الصوفى لأفلاطون وسقراط وهرمس وديوجانس وفيثاغورس وقابس. كما أن هذه المنتحلات قد تمت من قبل فى العصر الهلنستى حيث أخذ مسار الفلسفة اليونانية طابعا شرقيا جعلتها أقرب الى الشرق منها الى الغرب، وأكثر تعبيراً عن فارس منها الى اليونان.

(١) الحكمة ص ٢١٦.

(٢) المصدر السابق ص ٢١٣.

فالانتحال ليس ترخيصاً إجرامياً لتغيير النص ابتغاء لتصحيح مزعوم فرضه الجهل وأملاه ضيق الثقافة. ليست القضية في الانتحال أنه ترفيف لوثائق تاريخية طبقاً للزراعة التاريخية التي كانت سائدة في القرن الماضي في الغرب والتي سادت الاستشراق هناك والذي قام بنشر هذه النصوص والذي تابعه الاستشراق العربي تقليداً للغرب موطن العلم وتعلماً على المجتمعات العربية للبادئة في تكوين علومها وأبحاثها، اعترافاً بالانحياز الغربية الثقافية العقلية في مقابل الشرق اللصوفي الاثرائى، معلومات لكسب الشهرة. دون فهم جديد. للنقل سهل، والتأصيل صعب^(١).

والمنتحلات كثيرة تجر عن روح الحضارة المنقول إليها وقدرتها على الإبداع، البداية بالنقل والنهية بالإبداع^(٢). ولا يهم الزمان والتاريخ بل الإبداع الفكري عبر العصور. تجتمع الفلاسفة من عصور مختلفة وأماكن متعددة، وتتجاوز فيما بينها مثل آلهة الأولمب أو حلقة الجامع بما في ذلك النبى، لا فرق بين حكم البشر وحكم الأنبياء. كلاهما إبداع حضارى ، لا فرق بين ما ينسب إلى الله وما يُعزى إلى الأنبياء وما يروى عن الحكماء. وهناك زيادات في الترجمة العربية عن الأصول اليونانية المنتحلة. فكل حضارة تبذل ما تريد وما تشتر بحاجة إليه. ليس الانتحال شرقياً فقط في التعامل مع الغرب بل غريب أيضاً في التعامل مع نفسه، وشرقى أيضاً في التعامل مع نفسه بما في ذلك الأحاديث النبوية. والأسلوب عربى سليم، أبى رصين. وتبرز المصطلحات الإسلامية لتوحى بالجو العربى الإسلامى وإن كان النص يونانياً

(١) كل المعلومات وفى المقدمات والنصوص منشورة سلفاً عدة مرات، يسهل الاطلاع عليها فى الغرب وللرحالة فيه. ولم يتم تقديم حكمة الهند والعرب والمسلمين المحدثين بالرغم من تقديم حكمة الروم لأنه لا توجد فيها دراسات استشراقية كثيرة كما هو الحال على الفرس واليونان ولأن البحث فيها صعب. كما أن الاستشراق الغربى لا يهتم الهند أو العرب بل للفرس لشق الصف الإسلامى إحياء للشعوبية القديمة. وتستعمل الألفاظ المعربة مثل فيولوجية وليس لغوية والكلاسيكية وليس القديمة. والهجوم على الشرق نكرة غربية، طغيان الشرق فى مقابل ديموقراطية الغرب حتى على النصوص، والتوقع فى أماكن متعددة من الغرب، باريس، لندن، قفاتيكان، القاهرة، صيف ١٩٥٠، ربيع ١٩٥٢ انظر دراستنا: الفيلسوف الشامل، مسار حياة وبنيّة عمل فى حوار الأجيال، دار فقاء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٢٩٧ - ٣٩١.

(٢) وذلك مثل : أرقتل نصوص خولتهم الحكماء ٢- اجتماعات الفلاسفة فى بيوت الحكمة فى الاعياد وتفاوض الحكمة بينهم ٣- آداب الفلاسفة المذكورين بالحكمة والمعرفة، آداب سقراط الحكيم، آداب الفلاحون، آداب أرسطوطاليس ٤- رسالة أرسطو إلى الاسكندر ٥- آداب نيوجانس وفينتاغورس وهرمس وأوميروس واينسوس وسولون وبليناس وإقليدس ٦- سؤالات الفلاسفة وأويهم، مكتبات الحكماء وأجوبتهم ٧- نوازل الفلاسفة ٨- آداب الفلاسفة ونواذرهم منصوبة إلى الحق ٩- الكلم الروحانية فى الحكم اليونانية ١٠- أحسن كلم النبى والصحابية والتابعين وملوك الجاهلية وملوك الإسلام والوزراء والكتّاب والبنّاء والحكماء والسلام ١١- مختار الحكم ومحسن الكلم لأبى الوفا المبرش بن فلك.

متحلاً، تأليفاً لا نقلاً. والفقرات طويلة وليست مجرد حكم وأمثال قصيرة. وأرسطو أديب يستشهد بأشعار أومبيروس وليس فقط واضح المنطق. وكثير من النصوص وصايا متصلة غير منقطعة وأخرى منقطعة^(١).

ونموذج آخر للانتحال، الاخراج اليوناني والتأليف الاسلامي، وصية أفلاطون في تأديب الأحداث. وقد أحال إليها مسكويه في تهذيب الاخلاق. وهي تجميع لنصوص وليست فقط أقوالاً متييزة. وقد تمت صياغتها أيضاً طبقاً لوصايا الشيخ للمريد في النموذج الاسلامي. عباراتها طويلة. والأهم مضمونها وتقسيم الأخلاق طبقاً للطبقات، العليا والوسطى والدنيا. فلكل طبقة أخلاقها. ويظل السؤال: ما مقياس الطبقة: المال أم السلطة، الاقتصاد أم السياسة؟ وهل العلماء طبقة؟ ويخاطب أفلاطون الأجيال القادمة بضرورة التوسط بين الأجيال وبين الطبقات، فيرقى الطبقة العالية، ويؤدب الطبقة الدنيا دون أن يتعسف مع الأولى أو أن ييكت الثانية. لا يكرم الأولى ولا يخيف الثانية، لا يتساهل مع الأولى ولا يقسو مع الثانية. يستعمل مقياساً واحداً للطبقتين المؤدبة والمؤدبة. وتنتهي الوصية بحمد الله على نعمته والصلوات على الرسول وآله الطاهرين. فالتربية عملية متواصلة بين الأجيال وعمل مشترك بين الحضارات. بدأها أفلاطون، واستمر فيها المسلمون، والمجال مازال مفتوحاً. وليس عند المسلمين القول الفصل^(٢).

ورسالة أرسطوطاليس إلى الاسكندر في السياسة أيضاً من المنتحلات. في أولها التوقف عن الاعجاب بمنابح الاسكندر نظراً لتواترها فصارت معروفة ومشهورة. أما الجديد فهو موضع إعجاب بعد ظفر الاسكندر بذرا. وعند العامة لا يكذب ثناء، إحساساً بالانتحال. وتبدو بعض مصطلحات الموروث مثل النسخ، وبعض الخيال الشعبي في تواتر الصورة المثالية للاسكندر في الثقافة الشعبية عند العامة. وتتضمن دعاء يعقوب نبي الله مما يشير إلى البيئة الدينية التي يتم فيها الانتحال، ونقل بطولة الأنبياء على بطولة الاسكندر. كما تنقد الرسالة المرأة كجزء من الثقافة الشعبية، ضلعة عوجاء في حاجة إلى استقامة ولو بالكسر. وتذكر المصادر التي يتم منها الانتحال مثل الحسن بن ابراهيم الخالدي. وتنتهي الوثيقة بالملكية الشرعية وتواضع مالها ورجاء الاحسان له والعفو عنه، واليسمة والحمدلة والثناء على الله والصلوة على النبي وآله الطيبين الأخيار^(٣).

(١) وصية أفلاطون لتلميذه أرسطو، وصية أرسطوطاليس للاسكندر، ووصية فيثاغورس المعروفة بالذهبية، ونكر قابس الافلاطوني وبعض فصوص منقطعة وأقوال الاسكندر وسقراط تعود إلى المقاطع المتصلة. ومن النصوص المتصلة آداب محكمة عن الحكم أرسطوطاليس، ومن الآداب أيضاً، وصية لأفلاطون في تأديب الأحداث ثم يعاد إلى التقطع في حوار بين أرسطو والاسكندر في نص أقوال سقراط.

(٢) الحكمة ص ٢٧٠-٢٧٨.

(٣) المصدر السابق ص ٥/٦٢.

وما قيل على لسان قابس الأفلاطوني في "أمر لوح وجد موضوعا في هيكل زحل كان منسوباً إلى رجل فيه يدل على الهدى" كأنه كتاب مستقل لشخصية تاريخية يونانية خياله إسلامي^(١). يستعمل أسلوب المحاورات الأفلاطونية ويأخذ كنية الأفلاطوني للدلالة على اتجاه الفكر، الأفلاطونية الأشراقية، اليونانية الشرقية. واللوحة صورة فنية مثل الأنجيل بها عناصر الإخراج: رموز الدولة، فالمدينة رمز الدولة، والملك والحجاب والوزراء، ثنائية الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الثناء والغواية، نساء في الدخول ورجال في الخارج، عضو الانثى بالداخل وعضو الرجل بالخارج، الصلة بين الفن والخلق، ويحيل إلى موقف القرآن من الشعر. ويمكن وصف آليات الإبداع، البداية اليونانية والنهاية الإسلامية، التاريخ اليوناني والدلالة الإسلامية، الأنا والآخر في وضع اليونانيين في مقابل الغرباء. الموضوع نفسه إسلامي، التصوير ووجوده في الديانات القديمة، والمركة حول الأيقونات في القرن الخامس الميلادي وإن كان الإسلام قد قضى على الأصنام والتماثيل والتصوير إلا أنه أبقى على الشعائر والحركات، وإن كان القسم مازال بحق هرقلوس. وبالرغم من أن إيرقليس لم يشأ تفسير اللغز إلا أن المترجم قدمه لما فيه من فوائد للعقل المؤيد للإنسان، طالبا التوفيق والعصمة من الله. ويتم تحميل هذه اللوحة التي بها هذا اللغز بالمعاني الإسلامية مثل رفض النحت والشهوة والدنيا والمال والبنون والسلطة، ورفض الشره والشبق والملق والخداع والبهذخ والذهب والسرقة والتدعى على الحرمات واليمين للكتابة والسعي والتنمية، والدفاع عن الحسن والقبح العقليين، والدفاع عن المساجد والسقايات. وفي النهاية يتم مخاطبة القارئ ووصايته طبقاً للأسلوب الإسلامي في الفكر كتجربة مشتركة بين المؤلف والقارئ. المضمون أخلاقي اجتماعي، فردى أكثر منه اجتماعي، على عكس حكمة الفرس التي يغلب عليها الطابع السياسي. في ظاهرها يونانية وفي حقيقتها إسلامية^(٢).

و - العرب والإسلاميون المحثثون. أما حكم العرب فهي أكبر حكم الشعوب الأربعة. ولا يوجد تحيز خاص للعرب في جنل الأنا الفارسي والآخر العربي بل تتساوى الشعوب

(١) الحكمة من ٢٥٦/٢٣١/٢٥٧-٢٣٨/٢٣٩-٢٦٧/٢٦٧.

(٢) وقد تم الترويج لقضية الانتحال في الشعر العربي في الحياة العلمية والثقافية المعاصرة في العشرينات في مصر، تحت أثر الاستشراق الغربي، فالترب مصدر العلم وليس موضوعاً للعلم، واللزعة التاريخية في القرن الماضي وإثارتها بالنسبة للشعر اليوناني والتوراة والأنجيل وتحت أثر المدرسة الهيجلية عند شتراوس وحياة يسوع المسيح ثم تميمها في هذا القرن على الشعر العربي وعلى القرآن إثارة للذهن وتحريكاً للمجتمع وربما طلباً للشهرة، تقليداً للغرب، وتعلماً في الشرق. فنظر دراستنا: من الانتحال التاريخي إلى الإبداع لحضاري، قراءة في "شعر الجاهلي" بعد سبعين عاماً لطفه صبين، حوار الأجيال، دار كباء، القاهرة: ١٩٩٨ ص ٢٥-٤٩.

الأربعة. إنما يتم الحديث عنهم كغائب مثل الهند وفارس والروم. ولهم مرحلتان: ما قبل الاسلام فى أمثال العرب وما بعد الاسلام فى أقوال الرسول والصحابه والصوفية. الرسول عربى، والاسلام عربى، والصحابه عرب مما قد يوحي ببعض الشعبوية المقلوبة. ومع ذلك فقد ذكرت حكم أنوشروان مع حكم العرب بعد أن تم تعريبه وتعريب أقواله لدرجة أنها أصبحت عربية. وان وضع العرب بعد فارس والهند قد يعنى أن العرب ورثوا حضارة القدماء ثم صب ذلك كله فى الحضارة الاسلامية الحديثة.

وهى حكم متفرقة وقصيرة وأحيانا طويلة فى أربعة وعشرين مجموعة، كل مجموعة لها عنوان. نصفها من النص والنصف الآخر من الناشر من مضمونه. بعضها عام مثل حكم للعرب وأمثال سائرة وبعضها خاص يعبر عن المضمون مثل ذم الهدية. أكبرها الكلمات المتفرقة. عناوين البعض أسماء وأعلام مثل على، لقمان، قس بن ساعدة، أكثم بن صيفى، الحسن البصرى^(١). لا فرق بين عربى ونصرانى فكلاهما عربى. ولا فرق بين جاهلى وإسلامى، بين ما قبل الاسلام وبعده وليس كما يشيع فى عصرنا من التعارض بين الجاهلية والاسلام.

وبالرغم من أن على بن أبى طالب عنوان لمجموعة إلا أن حكمه تظهر فى باقى المجموعات. ومن حيث الأهمية يأتى بعد الرسول مباشرة مما يدل على تشعبه فى الحكمة الشعبية وانتشاره فيها وتدخل الحضور الشيعى مع السنى مع إبراز صورته وصفاته الخاصة فى الثقافة الشعبية. ويتى عليه بعبارة "عليه السلام" وليس "رضى الله عنه" أو "كرم الله وجهه". يظهر مع الرسول والصحابه والصوفية مما قد يكشف عن هوى التشيع، الرسول ثم الامام، وفارس مهد التشيع. وهو العربى الأول بعد الرسول بالرغم من تشيع فارس وسنة العرب. وأحيانا يذكر أمير المؤمنين عليه السلام دون ذكر اسم على مما قد يحدث خلطا بينه وبين جعفر الصادق. فهو أيضا يأتى عليه بعليه السلام^(٢).

وتأتى حكم الحسن البصرى فى المقدمة حيث الكم والكيف بعد على بن أبى طالب كصوفى وليس متكلمًا. ثم تأتى أقوال الصوفية. فهم أقرب للفرق الى ضرب الأمثال واستعمال

(١) الحكمة ص ١٠٣-٢٠٨ وتشمل مرتبة طبقا لكم الصفحات: كلمات متفرقة(٢٧)، حكم للعرب وأمثال ملثرة (١٣)، كلمات متفرقة(٨)، أحاديث نبوية(٤)، كلمات متفرقة(١)، حكم للتأبين والحسن البصرى والصدر الأول، كلمات متفرقة، كلمات متفرقة(٥)، كلمات متفرقة(٤)، كلمات متفرقة(٣)، كلمات متفرقة، كلمات قيلت عن حضور القرس، كلمات متفرقة، كلمات لبعض المتصوفة (٢)، من إشارات الصوفية، العقل والعلم والدين، الفاظ بعض الملوك والأبهاء، من وصايا لقمان لابنه، ومن كلام الحسن البصرى، ومن حكم الغرب فى الجاهلية، من كلام أكثم بن صيفى، وصية الحكيم، فى ذم الهدية(١).

(٢) المصدر السابق ص ١١٠-١١٣/١٤٤/١٤٧/١٥٠.

الرموز دون غيرهم من المتكلمين والفقهاء نظرا لارتباط التشيع بالتصوف أم أن التصوف هو علم الأخلاق الإسلامية، أقوال للحجاج، ونصائح للحكم. فالأنبياء والملوك والصوفية والأنبياء واللغويون والصحابة والخلفاء كلهم أصحاب حكم وأمثال في الثقافة الشعبية ومعها حكايات ونوادر مثل تلك المنسوبة إلى الفلاسفة والتي ترجمها حنين ويختتم بالحملة.

والموضوع الغالب عليها الأخلاق الاجتماعية، للكمال الفردي والاجتماعي، والاعتراب أى التوجه نحو الآخرة بعيدا عن الدنيا. أما السياسة، العنصر الغالب فى حكمة فارس، والجنس، العنصر الغالب فى حكمة الهند ففادران على عكس ما هو معروف فى ألف ليلة وليلة ربما لانتصار الدولة السنية التى لا تحتاج إلى نصائح الملوك وربما خوفا من السلطان. وربما غاب الجنس لغلبة أقوال الصحابة والصوفية. كما تظهر قيم العلم والثراء على المستوى الانسانى وليس الاعتراب الدينى أو الدنيوى فى الجنس.

وتغيب الآيات القرآنية مع انها أيضا بلسان عربى مبين لا بمفردها ولا من خلال الأحاديث. وتبدأ الحكم عند العرب بالأحاديث النبوية^(١). فالنبي عربى، وأوتى جوامع الكلم. وأحاديثه أمثال عربية محورة ومكملة ومنتمية بالتصور الإسلامى مثل "انصراخاك ظلما أو مظلوما". وهى أحاديث تصور حياة العرب والبيئة البدوية بما بها من إيل ونخيل وخيل وكأنها أحاديث على نمط أمثال العرب. تنتم بالقصر حتى تصبح أمثالا يسهل تذكرها. ويمكن تصنيفها طبقا لموضوعاتها والفاظها. وكما بدأ معكويه حكم العرب بأحاديث الرسول أنهاها بأشعارهم فى أنصاف أبيات. فالأحاديث مثل الشعر^(٢). كما تذكر حكم الانبياء مثل وصايا لقمان لابنه بصرف النظر عن مصادرها اسلامية أو من الاسرائيليات. وكثير من الحكم غير مشخصة تذكر فقط أنها من كلام الحكماء أو للصوفية أو العرب فى اللامالية أو من قديم كلام العرب أو العرب فقط أو الصوفية والنسك أو البعض أو مجرد مبنى للمجهول فى صيغة "قيل". وغالبا ما يستعمل للعدد والاحصاء فى الحكم والأمثال وقسمة الناس والخصال، فضائل أو رذائل، قسمة ثلاثية أو رباعية أو خماسية والأغلب الثلاثية^(٣). وتمتزج فى حكم العرب الواقع بالأسطورة، الحقيقة بالخيال، التاريخ بالانتحال كما هو الحال فى حكم الروم. فالانتحال ليس فى الوافد فقط بل فى الموروث أيضا لأن روح الابداع فى الحضارة. وتتمسج الحكم والأقوال فى أنماط إسلامية مثل وصية قس بن ساعدة لابنه على منوال وصايا لقمان لابنه^(٤).

(١) حوالى ٧٢ حديثا.

(٢) للحكم من ١٠٣/١١٠/٢٠٨-١٤٦-١٧١/١٤٨-١٧٣-١٩٥/١٥٢-١٩٧-٢٠٠.

(٣) السابق من ١٩٥/٧٩/١٥٢-١٦١/١٦٩/١٩٥-١٦٤/١٠٤-١٢٢/١٠٨-١٣١/١٤٣-١٣١.

(٤) السابق من ١٥٥-١٥٦.

أما حكم الإسلاميين المحدثين فإنها استئناف لحكم العرب. والعنوان من الناشر مستقى من النص. والمحدثون من الفلاسفة والعلماء والباحثين من طلاب العلم من الإسلاميين. فالإسلاميون ورثة العرب الذين ورثوا الروم الذين ورثوا الهند التي ورثت فارس. وهم في نفس الوقت موروثون من أجيال جديدة من طلاب العلم. وتتضمن أقساما خمسة: وصية وفصلان غير منسوبين إلى أحد ثم أدب ابن المقفع ووصاياه ثم كلام الفارابي من وصاياه. وأكبرها كلام ابن المقفع ثم الفارابي. والخاتمة تضم ثلاث أقوال لأفلاطون والعامري والجاحظ وقولا رابعا غير منسوب إلى أحد. وأكبرها كلام العامري، وكأن حكم المسلمين المحدثين من ثلاثة، ابن المقفع والعامري والفارابي، ولثلاثة من غير العرب^(١). وهي نصوص طويلة وليس مجرد مجموعة من الأقوال المتفرقة، من الحكمة الشعبية وليست من الحكمة العقلية الرفيعة للكندي وابن سينا. والعجيب أن تعود حكمة اليونان من جديد، أفلاطون نموذجاً في الخاتمة مع العامري والجاحظ مما يدل على أن أفلاطون أصبح جزءاً من الحكمة الشعبية، ولم يعد جزءاً من الثقافة العالمية. قبل الجاحظ ثقافة العرب، وقبل العامري ثقافة المسلمين. وقد اختارت الخاتمة ممثلاً لحكمة اليونان وليس للهند أو فارس، ربما لبيان مدى التقارب بين المسلمين المحدثين واليونان بالرغم من أن مسكويه فارسي الأصل. والحديث عن طبقات الناس عند الفارابي تدل على رؤية صائبة لفكره كما عرضه في آراء أهل المدينة الفاضلة. وربما السبب هو الخاتمة ببعض النوازل والحكايات لا يهم مصدرها، اليونان أو العرب أو المسلمون المحدثون مما يدل على وحدة الحكمة الشعبية^(٢).

وابن المقفع فارس أو هندي الأصل^(٣). واختياره من المسلمين المحدثين يدل على أن الثقافة الإسلامية الحديثة لها جذورها في حكم فارس أو الهند. وهو مترجم "كبلية ودمنة" من الأدب الهندي، وعلم من أعلام الأدب العربي، ونموذج التقاء حكمة الشعوب. نصوصه مقتبسه من الأدب الكبير. فتجميع مسكويه من الفلاسفة والأدب والشعر والتصوف. تغلب على حكمه السياسة، نصائح للوالي وللمواطن في علاقاته مع السلطان والوالي. ولا توجد نصائح مباشرة للسلطان خوفاً أو طمعاً. والنصائح للوالي أكثر، وهي الوظيفة العامة والنصائح للمواطن عند السلطان، وعند الوالي وعند النساء. ولا توجد نصائح دينية. ويستعمل ابن المقفع السلطان بمعنى مجازي، سلطان البطن وسلطان اللسان وسلطان الفرج. السلطة هو

(١) من حيث كم الصفحات: أدب ابن المقفع ووصاياه (٣٤)، كلام الفارابي يعم نفعها من يستعملها من طبقات الناس (١٥)، وصية (٥)، فصل (٢)، فصل آخر (١) ..

(٢) الحكمة ص ٢٨٥-٣٧٧/٣٤٥.

(٣) اسمه دافيه بن داف حتش ومسمى عبد الله حكمة ص ٢٩٣.

اللفظ الموجه. قد تكون مصادر النصائح فارسية أو هندية أو نتيجة لتجارب ابن المقفع الخاصة ومحنة البرلمكة^(١).

ويحدث التراكم الفلسفي الداخلي بأحالة مسكويه إلى الفارابي فكلاهما فيلسوف الايمان وليس ابن سينا المتعالي عليه. للفارابي وسط بين الفلسفة للمتعاملة والفلسفة الشعبية. وتتوجه وصاياه، وهو من أصل تركي صنو الفارابي، إلى جميع طبقات الناس. فيحل الأخلاق تحيلاً طبقياً، أخلاق الطبقة العليا وأخلاق الطبقة الوسطى وأخلاق الطبقة الدنيا، العليا للقهر، والوسطى للنظام والقانون، والدنيا للطاعة أو المعصية للاستسلام أو الثورة. والغرض من هذا التقسيم الطبقي منافسة العليا، والفضل على الوسطى، وعدم الانحطاط إلى الدنيا أي الصعود الاجتماعي للفرد وليس لحدث تغير طبقي في المجتمع. ويقوم التقسيم الثلاثي الاجتماعي الطبقي على قسمة أخلاقية ثنائية لقوى الانسان، العاقلة والبهيمية، وللقانون المحمود والمذموم، وللدن الله والعالم. أما السياسة فإنها تأمل في النفس وفي أحوال الغير، «وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون». ويصرف للنظر عن الصحة التاريخية لهذا النص، تاريخياً أو منحولاً، حرفياً أم معنوياً، موجود أو ضائعاً، كاملاً أو ناقصاً إلا أنه يعبر عن روح الفارابي وتصوره الهرمي للعالم^(٢).

وأما أبو الحسن العامري (٣٨٠هـ) الذي يمثل مرحلة انتقال من الفارابي إلى ابن سينا فتمثل آدابه ووصاياه حكمة المسلمين المحدثين، حملها المسلمون من أصل ثقافي فارسي يجمع بين الفلسفة والأدب مثل أبي حيان، وأقرب إلى الأمثال والحكم القصيرة منه إلى النثر والفقرات الطويلة، ضمن المشروع الحضاري العام لتحويل الموروث إلى حكمة شاملة، تبدأ ببيان علل الديانة وتصحيح الاعتقاد والنسك العقلي والبرهان وخلق الافعال^(٣). والنص مأخوذ من منتخب صوان الحكمة للمجسطاني. فالحكمة الشعبية سلسلة واحدة تبدأ بالمجسطاني (٣٣١هـ) إلى العامري (٣٨٠هـ) إلى التوحيدى (٤٠١هـ) إلى مسكويه (٤٢٠هـ). وجزء منها بالفارسية. غايتها الدفاع عن الموروث ضد شبهات الملحدين واعتراضات الطبيعيين وشكوك

(١) النصائح الوالي (١٤)، للنصائح للمواطن (٨)، عند السلطان (٣)، عند الوالي (١١)، للنساء (١)، الحكمة من ٢-١٤/١٦/١/١٨/٢٠/٢٢-٢٥/٣٢٦.

(٢) الحكمة من ٣٢٧-٣٤٢.

(٣) أهم مؤلفاته: الأمد على الأبد ٢- الإجابة عن علل الديانة ٣- الاعلام بمنالبي الاسلام ٤- الإرشاد لتصحيح الاعتقاد ٥- النسك العقلي والتصوف الملى ٦- الأكمال لقضائل الأيام ٧- التقرير لأوجه التقدير ٨- انقاذ البشر من الجبر والقتل ٩- الفصول البرهانية للمباحث الفلسفية ١٠- الاصحاح والايضاح ١١- العلنية والبراوية ١٢- الابحاث عن الأحداث ١٣- استفتاح فتنظر ١٤- الايصال واليصر ١٥- تحصيل السلامة من الحصر والأمر ١٦- للتبصير لأوجه التحير.

المتكلمين ومطاعن أعداء الدين. وهو الدور الذى يقوم به الفقهاء. وفى آخر الحكمة تظهر الأمثال والحكم والمعارف القصيرة^(١).

ولم يشأ مسكويه ترك حكم الشعوب متجاوزة ومتشابهة دون أن يبين طريق وحدتها وكشف اتفاقها اعتمادا على الموروث، تأملا فى النفس، واكتشافا لله، الاتجاه الى الداخل من أجل الاتجاه الى أعلى، "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، ومن الخارج الى الداخل ﴿ وفى الارض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون ﴾، بعيدا عن رجال الدين، واقتربا من أهل الحكمة. وهنا يظهر فعل القول فى صيغة ضمير المتكلم المفرد "أقول". فالهدف هو تغيير العصر، ومن الانغماس فى العصر يتم اكتشاف النفس. والطريق هو جدل السلب والإيجاب، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، النفس والبدن، الروح والجسم، الله والشيطان، الطاعة والعصيان. وهى الثنائية الدينية التى تقوم عليها ديانات فارس، المانوية والمجوسية والزرادشتية والتى أصبحت أساس كل حياة دينية بما فى ذلك دين التوحيد. والحكمة طريق الى الله، ورأس للحكمة مخافة الله، والدين هو الحسنات وحسن النية، والقول والفعل، وليس دين العقائد والشعائر والحدود والنظم. الدين طهارة القلب، وتمثل الفضائل مثل العقل والعفاف والصبر والرجاء والدين والنصيحة، والبعد عن الرذائل مثل البخل والحسد، والسيطرة على الأهواء بدل ان يظفر الشيطان بها. إرادة الله من الناس أن يعرفوه، فان عرفوه أطاعوه. وإرادة الشيطان من الناس أن يجهلوه، فان عرفوه عصوه. يحسن العقل الثقة بالله، ولا بر أبلى من الاخلاص والشكر لله، وتطهير اللية من الفساد. رأس الفضائل طاعة الله، وإيثار الآخرة على الدنيا. ورأس الكبرياء الاستهانة بحدود الله. يحصى العقل معاوى نفسه فى الدين والرأى والأدب، ويكملها بالعلم والدين والأخلاق. فى الحكمة الشعبية تتحول الفلسفة الى نصائح، والحكمة الى آداب، والنظر الى عمل، والعقل الى ملوك. وتنتقل من الخاصة الى العامة، ومن الدوائر المغلقة الى قارعة الطريق^(٢).

ثم يفصل مسكويه هذا التيار الدينى الصوفى الاشرافى الأخلاقى العملى فى الأصول الأولى للموروث، القرآن والحديث. ويختار منها ما يؤيد رؤيته واختياره، اكتشاف النفس من أجل اكتشاف الله، وهو ما عرف عند اليونان باسم الأفلاطونية^(٣). كلام الله هو حديث النفس، والأحاديث النبوية يرويهما القلب كما هو الحال عند الصوفية، وكان مسكويه يكتب رسالة

(١) الحكمة ص ٣٢٧/٣٤٧-٣٧٥.

(٢) السابق ص ٣٠/٦٨-٣١/٣٨-٥٧/٥٤/٤٠/٦٣/٧١.

(٣) وعرفت فى الغرب باسم الأوغسطينية واستمرت فى العصور الوسطى عند القديس بوناقتورا، وفى العصور الحديثة على نحو عقلى عند ديكارت وكايط والمثالية الترنسندنتالية.

تفسيرية أخرى، ويعتمد على تفسيرات الأئمة من آل البيت مثل محمد بن الحنفية وعلى مفسرين آخرين مثل سهل بن أسلم العدوي، ومجاهد، والحسن، وهشام بن عبد الملك، ويونس بن حبيب النحوي، وأبى يزيد البسطامي، ولشبلى، وعبد الله بن مسعود، وعبد الملك بن مروان، فبعض الأمويين أتقوا. ويبدو التفسير أقرب إلى التفسير بالمأثور حتى ولو كان تفسيراً مجازياً مثل ﴿ وأما المسائل فلا تنهر ﴾، أى السؤال ليس عن الطعام بل عن العلم. القرآن به السؤال والجواب، البداية والنهاية، هو للنفس والله والعالم. والله عالم الغيب والشهادة، الآخرة مع الدنيا، العقل مع الحس. الغيب كل ما غاب عن الحس، غيب على العامة وشهادة للخاصة. ويأتى التفسير للباطنى للقرآن من الصوفية ومن مسكويه مباشرة ومن بعض الأمويين الأتقياء ربما كأحد وسائل المقاومة الشعبية للحاكم الأموى بسلاح لا يمكن رده، نفس السلاح الذى تعتمد عليه شرعية السلطة^(١).

وتدور معظم الأحاديث حول نفس المحاور الثلاثة: معرفة النفس، معرفة الله، ثم معرفة المجتمع والدنيا، علاقة الإنسان بنفسه أى العمق، ومعرفة الإنسان بالله أى التعالى الرأسى، ثم معرفة الإنسان بالآخرين أى للتعالى الأفقى. ومع معرفة النفس يظهر التفسير الصوفى للأحاديث، من معرفة النفس إلى معرفة الله، ومن معرفة الله إلى السعادة. فالإنسان موقف بينه وبين الله فى الزمان. قوة النفس لطمئنان. ويلأوها تذهب العافية من الله والزهة طريق إلى الله وإلى الناس. والعبادة طريق إلى الجنة. والوحي ليس لجمع المال بل للتسبيح والسجود. وخص النظر طريق إلى التقوى على عكس حكمة الهند. فالمرأة ليست فقط موضوعاً بل ذات. والسلطان ظل الله فى الأرض يأوى إليه المظلوم. إن عدل وجب على الرعية الشكر، وإن ظلم وجب عليها الصبر طبقاً للأموية وطاعة الحكام فى الثقافة الشعبية. ولا يعتمد مسكويه على أحد فى تفسير الأحاديث أو صحتها فكلها صحيحة وواضحة^(٢).

أما التعالى الرأسى فانه فى الظاهر دنى وفى حقيقته كمال فردى واجتماعى، إذ لا يمكن الفصل بين التعالى الرأسى والتعالى الأفقى، بين الإيمان الدنى والكمال الخلقى الفردى والاجتماعى. فى التعالى الرأسى ينزل الكرم والجود، ويعطى الثواب، ويوفق للطاعة والمغفرة، والتذكر بالموت، والشكر لله وكأننا فى أحوال الصوفية ومقاماتهم. عندئذ يصبح الدين تقوى باطنية وحسن طوية بعيداً عن الشعائر وللطقوس والمراسم، السمات المعروفة فى الدين الشعبي. وأحياناً يقصر الحديث كالمثل، وأحياناً يطول كرواية مما يفقدها قيمتها فى

(١) الحكمة من ٢٣/١١٢/١١٤-١١٨/١١٩-١٢٣/١٢٤/١٣٤/١٣٦/١٤٩-١٦١/١٦٢/١٦٥/١٨٤/١٩٢/٣٧٥.

(٢) السابق من ٢٣-٢٤/١١٨-١١٩/١٦١/١٧٩.

الأكثر الشعبي المباشر. وتختلط الأحاديث بالأقوال المأثورة. وتروى بلا إسناد ودون حكم على درجة صحتها. وللعهد والاحصاء فيها قليل. ومن ثم يصعب استيعابها وتذكرها^(١).

أما الكمال الفردى فإن الأحاديث فيه تركز على نقطة الشعور وطلب العلم وتحقيقه فى العمل والتعبير عنه بسحر البيان، الكمال البدنى من حيث للصحة ثم الفعل والتخلص من الرذائل، البخل والنذل، ثم مجاهدة النفس، الدنيا والبخل، ومعرفة قدر الرجال والكمال الخلقى، والتخلّى عن الدنيا، والحنث باليمين. والأحاديث أيضا غير مسندة، ولا تعرف درجاتها من الصحة. وشكلها الأدبى الغالب هو الجملة الخبرية. ويطلب الكمال الفردى نوعا من التأويل، وتجاوز الظاهر الى الباطن وما يرمز الى ذلك من حياة البنو ومثل الخيل والنخل، بطون الخيل وظهورها وجذور النخل وثمارها، والقلّة الخيرة والكثرة الضالة، والسهر والنوم، والعقل والايمان^(٢).

ويضم الكمال الاجتماعى عدة أحاديث تبدأ بالكمال الفردى ثم بالكمال الأسرى ثم بالكمال الاجتماعى. ويمثل الكمال الفردى فى الكرم وقول الخير أو الصمت وخشية الله والعلم والعدل والشكر. وتبين عدة أحاديث مدى التراحم الأسرى، الأخ بأخيه، حقيقة أم مجازا، والامتنان بمن يعول، والاحترام الواجب لرب الأسرة، والتحرر من سلطة الولد بحيث لا يبحث على الجبن والبخل وطاعة الامهات، واحترام الاخوات، وتربية الولدان، وصلة الرحم، ورعاية الصبيان، والمجموعة الثالثة للكمال الانسانى رعاية الامة، وضرورة الأمانة، وغيض الأبصار، ورد السلام، وهدى الضال، وعون الضعيف، وعبادة الله، والاعتصام بحبله، وعدم التفرق، والنصيحة لولاة الأمور، وكراهية القيل والقال وكثرة السؤال وإضاعة المال، والتهادى من أجل المحبة، والمصارحة من أجل البقاء، ورحمة الأعزاء بعد نل، والفقراء بعد غنى، والطماء بعد جهل، والحب المتبادل، ودور الأجيال المتعاقبة، وللخدعة فى الحرب، وهناك مجموعة أخيرة من الأحاديث توجه علاقة الانسان بالعالم وبالمال حتى لا يخرج عن حدود التعفف. فلا عيب فى فقر التجار الصديق. ولا حاجة لما يزيد عن الطعام واللباس والصدقة، وأهمية الفضل للناس وليتاء الزكاة. وتذكر الاحاديث دون تبويب ودون تفسير وكلها أمثال شعبية. لا تسند ولا تبين درجة صحتها، ولا يُنقد منها مثل "علق سوطك حيث يراه أمّك" والذى يتعارض مع أحاديث الرحمة والتعاطف بين أفراد الأسرة^(٣).

(١) التتالى للرأسى ١٤ حديثا، الحكمة ص ١٠٨/١١٠.

(٢) الكمال الفردى ٢٢ حديثا، السابق ص ١٠٣-١٠٩.

(٣) الكمال الاجتماعى ٣٤ حديثا السابق ص ١٠٣-١٠٩.

ولا يقتصر على الاستشهاد بالقرآن والحديث بل يمتد الاستشهاد الى ما وراء ذلك بنصوص الوحي القديم. فالحكمة الخالدة واحدة. والوحي واحد، لا فرق بين أنبياء العهد القديم ونبي العهد الجديد وخاتم الانبياء لمعرفة النفس واكتشاف الله استثنائا لروح إخوان الصفا ولمقاصد الصوفية. والترجمة العربية القديمة عن اللغة الأصلية أفضل من الترجمات اللبانية الحديثة عن اللغات الأوربية. وأحيانا يتم التمييز بين الوحي القديم من ناحية، والتوراة والزبور من ناحية أخرى. ويتم عرض ذلك كله داخل حكم للعرب قبل الاسلام وبعده. كما تتم الاحالة الى الكتب المنزلة. والمعنى المذكور ورد في عديد آخر من النصوص الدينية والنبوية، الالهية والبشرية^(١).

ويخص السيد المسيح عيسى بن مريم بأقوال منه في معرفة النفس وإنقاذها أفضل من كسب العالم وخسارة النفس، وعدم النطق الا بالخير، وعدم الاستعجال بالأجر في الدنيا، وعدم الارتباط بأى شيء فيها حتى ولو كانت قطعة حجر. وكل ذنب يغفر لصاحبه. ومن يستبطئ الرزق يفتح الله عليه الدنيا. فليس لرجل من قلوب في جوفه. الغنى يخاف الموت، والفقر يطلبه ويشتاق اليه^(٢).

وأحيانا يذكر بعض الأنبياء على الاطلاق دون تحديد من الوحي القديم أو من الوحي الجديد عن اعتراض الانسان اذا ما استخار الله واستجاب الله لاستخارته واختار، وأن من قصد الله وصل اليه. وأحيانا يتحدد النبي داود حين يطلب الله منه أن يطهر ثيابه الباطلة لا الظاهرة، فالجنة خير من الدنيا، وكشف الحجاب أفضل من الجنة. وبشرى للمؤمنين لأن الله يغفر لهم، واذار للصديقين لو دخلهم العجب والخيلاء بأعمالهم. كما يقتل الله الثورة على الأنبياء ونقدم احتراماً لاختيار الانسان الحر وتصديقا للنبي. كما أوحى الله لبعض الأنبياء وحدة الدين والعقل والعلم أى الوحي والعقل والطبيعة. واختيار العقل وحده يرفع الدين والعلم، ويكون بلا وحي وبلا طبيعة، بلا ضمير وبلا موضوع. انذلك لا يتفق العقل والسكر. فالسكر يذهب العقل ويقضى عليه. وواضح أنها أقوال منتحلة بدليل عدم تحديد الأنبياء والكتاب وإنما هي معانى وقيم إسلامية على لسان السلطة النبوية^(٣).

(١) السابق ص ١١٤/١٥٤/١١٩/١٢١-١٢٢/١٢٥.

(٢) السابق ص ٢٤/١٢٣/١٢٥/١٢٦/١٣١/١٥٦/١٧٠/١٨٠/١٩٢.

(٣) السابق ص ١١٤/١٤٧-١٤٨/١٤٣-١٢٠-١٢١.

المحتويات

الباب الأول

العرض

الفصل الأول

العرض الجزئى والعرض الكلى

الموضوع	الصفحة
أولاً: العرض الجزئى	١١
ثانياً: العرض الكلى	١٣
١ - عرض المذهب	١٣
٢ - جمع المذهبين	٢٠
٣ - ضم المذهبين فى تصور ثالث	٣٣
أ - تحصيل السعادة	٣٤
ب - فلسفة أفلاطون	٤٧
ج - فلسفة أرسطو	٥٣

الفصل الثنى العرض النسقى

الموضوع	الصفحة
أولاً: العرض النسقى المنطقى (ابن سينا، أبو البركات)	٦٧
١ - الموسوعات الثلاث (ابن سينا)	٦٧
٢ - الوافد فى المنطق	٦٨
٣ - الوافد فى الرياض	٨٤
٤ - الوافد فى الاغاثات	٩٧
٥ - الموروث	١٠١
أ - التمايز بين الأنا والآخر	١٠١
ب - اللغة والبيئة العربية	١١٢
ج - الموروث الدينى	١١٨
٦ - آليات العرض النسقى المنطقى	١٣١
٧ - المعبر فى الحكمة (أبو البركات البهردادى)	١٣٨
٨ - مقاصد الفلاسفة (الفزائى)	١٤٩
ثانياً: العرض النسقى الشعبى (إخوان الصفا)	١٥٢
١ - الفكر الجماعى	١٥٢
أ - الخصائص والألقاب	١٥٦
ب - الرسائل	١٦٣
٢ - الوالد	١٦٣
أ - حكماء اليونان	١٦٩

١٧٦	ب — المؤلفات والفرق
١٧٦	ج — رسالة الجامعة
١٨١	٣ — الموروث
١٨١	أ — اللغة والشعر والثقافة العربية
١٨٨	ب — القرآن والحديث
١٩٤	ج — آيات النسق
٢٠٦	د — الأحاديث
٢١٥	هـ — رسالة الجامعة
٢٢٣	و — قصص الأنبياء
٢٤٥	٤ — آليات العرض النسقى الشعبى

الفصل الثالث

العرض الأدبي

الموضوع	الصفحة
أولاً: الفلسفة الأدبية (أبو حيان)	٢٥٣
١ - الفلسفة والأدب	٢٥٣
٢ - الوافد والموروث	٢٥٧
أ - المقابسات	٢٥٨
ب - الهوامل والشوامل	٢٦٧
ج - الصداقة والصديق	٢٧٥
د - الامتاع والمؤانسة	٢٨٠
هـ - الاشارات الالهية	٣٠٢
٣ - آليات الابداع	٣٠٤
ثانياً: الحكمة الشعبية (مسكويه)	٣٠٩
١ - الوافد الشرقي	٣٠٩
٢ - ثقافات الشعوب	٣١٥
أ - الدوائر الحضارية الخمس	٣١٥
ب - الوافد والموروث	٣١٧
ج - آليات الابداع	٣٢١
د - الوافد الشرقي (فارس والمند)	٣٢٤
هـ - الوافد الغربي (الرومي)	٣٢٧
و - العرب والاسلاميون المحدثون	٣٣١

* * *

* للنفس المؤلف *

أولاً: تحقيق وتقديم وتعليق:

- ١- أبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، جزءان، المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٣-١٩٦٥.
- ٢- الحكومة الاسلامية للامام الخمينى، للقاهرة ١٩٧٩.
- ٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخمينى، القاهرة ١٩٨٠.

ثانياً: إعداد وإشراف ونشر:

- ١- اليسار الاسلامى، كتابات فى النهضة الاسلامية، العدد الأول، المركز العربى للبحث النشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثاً: ترجمة وتقديم وتعليق:

- ١- نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط (المعلم لأوغسطين، الايمان باحثاً عن العقل لأتسليم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الأولى، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية ١٩٦٨، للطبعة الثانية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.
- ٢- اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.
- ٣- لسنج: تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.
- ٤- جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعاً: مؤلفات بالعربية:

- ١- قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧.
- ٢- قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٨.
- ٣- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولى المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧.
- ٤- دراسات اسلامية، الطبعة الأولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.
- ٥- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الأولى، مدهولى، القاهرة ١٩٨٨.
- ٦- دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.
- ٧- الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢ - ١٩٨١)، (ثمانية أجزاء)، مدهولى، القاهرة ١٩٨٩.
- ٨- حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى).
- ٩- مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.
- ١٠- هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، جزء ١ التراث والعصر والحداثة، جزء ٢ الفكر العربى المعاصر.
- ١١- الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.
- ١٢- جمال الدين الأفغانى، المائوية الأولى (١٨٩٧ - ١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

خامساً: مؤلفات بالفرنسية والانجليزية:

- 1- Les Méthodes d'Exégèse essai sur La science des Fondements de la Compréhension, ilm usulal – Fiqh, le Caire, 1965.
- 2- L'exégèse de la phénoménology, l'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.
- 3- La phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966), Le Caire, 1988.
- 4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.
- 5- Islam in the modern world, 2 vols, Anglo-Egyptian Bookshop Cairo, 1995.

هذا الكتاب

من النقل إلى الإبداع أول محاولة حديثة لاعادة بناء علوم الحكمة القديمة مبينا نشأتها وتطورها بمنهج تحليل المضمون رداً على شبه التبعية لليونان والنقل عنهم وعن الرومان غرباء، وعن فارس والهند شرقاً في ثلاثة مجلدات الأول للنقل، الثاني التحول، الثالث الإبداع.

وهذا المجلد الثاني التحول يصف مسار التحول في النص الفلسفي من النقل إلى الإبداع، وتصنيفاً له في أنواع أدبية اعادة الاتزان له واكماله، ثم التراكم الفلسفي وبداية الوعي التاريخي المستقل.

وهذا الجزء الأول العرض يتضمن ثلاثة أنواع من العروض : العرض الجزئي لبعض الأعمال كنوع من التمرين الفلسفي، ثم العرض الكلي للمذاهب جمعاً بينها في رؤية متكاملة، ثم العرض النقلي بنوعيه المنطقي الصوري، والشعبي الحي، ثم العرض بين الخاصة والعامة.

أحمد غريب